

المسألة السادسة

أخلاق الحكماء



الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا

تأليف : د. محمد فريد حجاب

تقديم : د. عز الدين فودة



المعهد العربي للدراسات المعاصرة

١٩٨٢

تقديم ودراسة

للأستاذ الدكتور عز الدين فودة

لا ريب أن رسائل اخوان الصفاء هي من أهم وثائق التراث الاسلامي، ان لم نقل التراث العالمي، بما تمثل من التقاء تيارات متعددة وأفكار مختلفة، من كتب سماوية وغير سماوية، ومن فلسفة يونانية بصورتها الهيلينية الى آداب هرمسية وآراء غنوصية.

وقد ضمت الرسائل كل هذه الأفكار كعمل جماعي فريد يندر ان يوجد مثله في التاريخ الاسلامي كله. ومع ذلك فهو لا يبدو كمجموعة مفككة الاواصر، بل كدائرة معارف ذات هدف واضح، وتخطيط محكم. لجماعة من البشر بدافع من عقيدتهم الفلسفية التي تأصلت في نفوسهم، وأخذت عليهم مشاعرهم، فأرادوا في الأغلب الأعم أن يمهّدوا لتغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية المحيطة بهم، بأن يستبدلوا «مملكة الارض» أو «دولة أهل الشر» بأوضاع جديدة، هي في نظرهم «مملكة الله» أو «دولة أهل الخير»، أو ان شئت فقل «المدينة الفاضلة» التي يمكن أن تحقق السعادتين: سعادة الدنيا وسعادة الآخرة.

وهكذا عرفت رسائل اخوان الصفاء بكونها تجمع بين المعارف الفلسفية وبين الاشارات الصوفية، ولكن نادرا ما نظر اليها على أنها رسائل سياسية. وأحد هذه الأسباب أن جزءا يسيرا جدا من الرسالة الجامعة هو الذي يعالج أمورا سياسية. وثانيها أنه مما يثير الدهشة أن هذه الموسوعة الجامعة للعلوم والمعارف بأسرها - كما عرفت في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي - ليس من بينها رسالة خاصة في علم السياسة الذي عرض له بعض معاصريهم، ولا سيما المعلم الثاني الفارابي (سنة ٣٣٩ هـ - ٤٥٠ م)، حتى قال البعض ان اخوان الصفاء لم يكن لهم كثير اهتمام بالنشاط السياسي، ومن ثم لم يكن لهم برنامج للعمل

السياسي أو فلسفة تستهدف مضمون السياسة ، على الرغم من ان بعض أتباعهم كانوا من بين الثوار العاملين من أجل الوصول الى السلطة السياسية . أو ان شئت فقل من بين الذين خاضوا غمار الصراع السياسي ضمن القوى السياسية المتناحرة في ذلك العصر .

على اننا لو طرحنا مضمون هذه الرسائل جانبا ، فان الظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بجمعها وتأليفها لتؤكد أنه كان للاخوان في وضع هذه الرسائل أهداف سياسية ، الأمر الذي يثير تفسير كتاباتهم ورسائلهم تفسيراً سياسياً ، مضمونه ثلاث قضايا رئيسية ، كان على الكاتب مؤلف هذه الرسالة أن يناقشها ، وهي التي اهتم بها أكثر الاهتمام : أولها تصور البيئة ونقد الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، وثانيها تناول الفرضيات الفلسفية والاسس النظرية لفلسفة الاخوان المثالية والاجتماعية على حد سواء ، وثالثها مفهوم الدولة المثالية التي يأملون فيها ، وانعكاسها على التجارب العملية لدولة الواقع الفعلي - دولة أهل الشر - ومفاهيمهم السياسية في صدد نظرية الخلافة والامامة من خلال مفهوم واضح لماهية الاجتماع السياسي بين البشر . وهي النظرية التي سبقوا بها غيرهم من كتاب المسلمين أمثال ابن تيمية في مطلع منهاج الكرامة وكتاب الحسبة ، وأمثال ابن خلدون في مقدمته عن احوال الشر والعمران الاجتماعي والسياسي .

نقد الواقع السياسي والاجتماعي :

هناك في الرسائل ما يشير الى أن جماعة الاخوان كان لهم اهتمامهم الشديد بالأحوال الاجتماعية ، وأنهم كانوا يحرصون من خلال نقد تلك الأحوال على تمحيص جوانب الافلاس الروحي والسياسي في المجتمع . ويردونه الى الأسباب الاجتماعية والاقتصادية ، والتناقض في ظروف الطبقات الاجتماعية ، دون أن تفهم بمعزل عن الافتراضات الفلسفية أحيانا . والرموز التي كانوا يستخدمونها اشارة الى المعنى الباطن ، بحيث أصبحت تعاليمهم عرضة لكثير من التفسيرات المتناقضة في أغلب الأحيان . فمما لا شك فيه أنه كان لكتاب هذه الرسائل ، من خلال ما ورد بها من فقرات متعددة ، ادراكهم الشديد لأسباب وبواعث هذا الافلاس الروحي في ظل الحكم السياسي القائم . كما كان لهم حرصهم الشديد على محاولة اجراء الربط بين وعي الانسان وارادته التي تساهم في تحقيق حريته ، والتعبير عن المثل العليا النبيلة التي عبرت عنها الرسائل - كما جاءت في تعاليم الأنبياء والفلاسفة - وبين التنشئة السياسية للشباب وصغار السن ، من أجل دفعهم والتعويل عليهم في انشاء مؤسسات سياسية أكثر صلاحية واتساقا مع المحيط الاجتماعي والطبيعي .

فجماعة الإخوان ظهرت وترعرعت خلال احدى المراحل التاريخية الخامسة من تاريخ الاسلام ، عندما كان المجتمع الاسلامى يواجه نوعا من الصراع الذى يهدد حيانه السياسية والاقتصادية والأخلاقية ، وتتناحر فى داخله الطبقات الاجتماعية ، وتتفاوت أطره الثقافية والتربوية . فأخذ الإخوان يربطون بين هذه الأحوال التى يتغلب فيها أهل الشر على البلاد وبين استتار أئمة أهل الهدى وأصحاب دعوة الحق . ولهذا أخذوا يتعاونون مع الاسماعيلية كحركة متطرفة راديكالية تناوى الخلافة العباسية فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، ان لم يكونوا منها أو من بين أصحابها .

وهكذا ظهر فى الرسائل تحليل سياسى عن مضمون الطبقات الاجتماعية وأقسامها الداخلية ، وان لم يكن من بين أهداف هذا التحليل خلق مجتمع لا طبقى هو أبعد ما يكون عن فكرة العصر وظروفه . كما أصبح يشغل كتاب الرسائل أخلاق الناس وطبائعهم وصفاتهم . فالتجار لا يشغلهم الا جمع المال ، يضمنون به على أنفسهم ، ويمنعون الفقراء جقوقهم . وأصحاب الدواوين يستغلون ذكاءهم وطول ألسنتهم فى نشر الخصال الرديئة . والوزراء والحكام يتصفون بالسفاهة والجهالة . والفقهاء والقضاة لا حساب عندهم للحق أو العدالة ، والخلفاء خير فيهم فاسق ظالم دفعا للفتنة واتقاء لاضطراب أمور الدولة .

وليس من شك فى أن هذه الأسباب والدواعى كانت تبطن ما كان عليه العرب والمسلمون من استعداد للفرقة والاختلاف والتناحر ، كما تساعد فى اظهار هذا الخلاف وتعجيله ، وتقسيم الأمة الى فرق دينية ، وأحزاب سياسية متباينة ، لكل منها مقالاتها فى الدين والكلام والفلسفة والسياسة . كما كان الخلفاء والأمراء ينصرون فريقا على فريق حتى نشأت المحن ، وعادت الفرق الى تناول السياسة العملية ، وانشاء التنظيمات السرية ، أو اللجوء الى القوة والخروج بالسيف . ففرق تدافع عن نفسها ضد السيف ، كما رأينا حال القرامطة يغيرون على العراق ، ويعترضون الحجيج ، ويهجمون على مكة . وأخرى تقيم الدعوة بقوة الدليل ، وتعتمد على الأسرار المغيبة ، والوسائل المحجبة ، حتى قيل فى الفرق الباطنية ، والدعوة الاسماعيلية التى أقامت دولة العبيديين فى مصر وشمال أفريقيا . انما اعتمدت على رسائل الدعاة ومكائدهم أكثر مما اعتمدت على السيف فى ساحة القتال .

ومن المعلوم أن فرقة الاسماعيلية كانت فى نفس الوقت ، الى جانب كونها حركة سياسية تسعى الى السلطة ، حركة دينية فلسفية اجتماعية وسياسية تجتاح أقاليم الخلافة العباسية ، وتحالف معظم مفكرى الاسلام

المضطهدين في ذلك العصر ، خاصة من الفرس غير ذوى الميول الارثوذكسية المؤيدة للخلافة السنية العباسية ، وهم الذين تعاطفوا سرا حول هذا المشروع الفكرى فى اللحظة المناسبة لتأليف الرسائل فى فترة القلاقل السياسية والاجتماعية المشار اليها .

وغنى عن البيان أن نشوء هذه الحركة الفكرية ، وان شئت فقل السياسية أيضا ، فى منطقة يسيطر عليها حكام من أهل السنة أو الشيعة البويهيين من أعداء الفرقة الاسماعيلية ليس أمرا غريبا ، لأن هذه الحركة حين ظهرت قد ظهرت فى بؤرة مؤججة للصراع وحركات الاضطهاد والثورة الفكرية ، ألا وهى منطقة البصرة التى كانت تعج بمختلف التيارات الفكرية والحضارية ، والتى انهارت أمام جيوش الخلافة العباسية فيها عناصر البيئة الحضارية التجارية والزراعية والحرفية حتى لم يبق الا عناصر الثورة الفكرية بحمى تراثها جماعة اخوان الصفاء على وجه التحديد والتخصيص .

ألم تر كيف كان مسجد البصرة يعج بمختلف هذه الفرق والتيارات الفكرية وتأتلف فيه مجالس المناظرة الكلامية منذ أيام هشام بن عبد الملك ، واعتزال واصل بن عطاء الحسن البصرى وقد جلس معه نفر من أصحابه يبحثون فى الوعد والوعيد ، ويقررون أن فاعل الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، وأنهم لا يقبلون شهادة على ومعاضة على باقة من البقل . والم تر كيف انتشرت هذه الفرق والمناظرات الجدلية ، الفلسفية والدينية والسياسة منها ، فى حواضر المسلمين على عهد العباسيين ، فرأينا الكلام يشتد نضجه ، والثورات الفكرية العنيفة تملك الحياة العملية وتصرفها كما تشاء ، حتى أوقعت الفتنة بين أهل بغداد أنفسهم فى القرن الرابع وما بعده .

بل ألم تر كيف كان الناس يتسامعون الى أمر مكتوم يسير به دعاة الفاطميين منذ رأينا الاسماعيلية يؤسسون دولتهم بأفريقية ومصر ، وأن من دخل فى هذا الأمر لم يظهره ولا شئ منه حتى أصبحوا يلقبون « بالاخوان الكتامين » على حد تعبير القاضى النعمان فى كتاب افتتاح الدعوة . وأن أبا العلاء حين رحل من الشام الى بغداد كان يختلف الى ندوة عبد السلام بن الحسين البصرى فى جماعة يتداعون بأنهم « اخوان الصفاء » ، اذا دعا الواحد منهم الآخر قال يا أخانا ، وكانهم أعضاء مجمع سرى ، ولاسمهم دلالة خاصة على أمر يشيع لفظه بين الناس ولا يعلمونه . وفيهم بقول أبو العلاء :

واذا أضاعتنى الخطوب فلن أرى لوداد اخوان الصفاء مضيعا

هذه الحقيقة فى حد ذاتها هى على جانب كبير من الأهمية السياسية ،
أو هى على جانب كبير من الأهمية فى تفسير بعض جوانب الرسائل
تفسيرا سياسيا ، حتى ليصح القول بأن فى الرسائل مادة علمية كافية
للحكم على أهميتها - أن لم نقل مضمونها وأهدافها - السياسية ، على
الرغم من تناثر هذه المادة وعدم وضوحها أو دقتها فى بعض الأحيان .

ومن قبيل ذلك أيضا أن التقسيمات الطباقية التى يشير إليها الإخوان
ليست من قبيل الطبقات الاجتماعية المعهودة فى عصرنا الحالى ، والمعروفة
بانتماءاتها الفكرية أو أصولها الاجتماعية والاقتصادية . فضلا عن أن
كتاب الرسائل كانوا كثيرا ما يلجأون إلى الإشارات والرموز واستخدام
المعانى الباطنية غير الظاهرة دفعا للشبهة واتقاء للسلطة . ولكن ليس
هناك من شك فى أنه كان لكتاب هذه الرسائل من خلال ما ورد بها من
فقرات متعددة ورموز تعكس حالة الارهاب الفكرى ، حرصهم على محاولة
اجراء تحليل منهجى دقيق وفق ما جاء بها من فقرات تعرض للظروف
والأحوال الاجتماعية ، من خلال فلسفة سياسية تحاول أن تعطى إلى أبعد
مدى مسائل أكثر عمقا فى طبيعة الإنسان وعلاقته بالمحيط الاجتماعى
والطبيعى ، ومدى صلاحية وديمومة المؤسسات السياسية والاجتماعية فى
حكم هذه العلاقة .

من ثم ، نرى الكاتب قد خلص فى دراسته إلى تقييم لهذه المحاولة
الفكرية والعلمية معا من جانب أصحاب الرسائل تذكرنا بمحاولة مشابهة
للفلاسفة المثاليين الفرنسيين الاجتماعيين فى القرن الثامن عشر ، أمثال
ديدرو ودالامير وغيرهما ، ممن عكفوا على تأليف دائرة معارف علمية
 واجتماعية وفلسفية أرادوا أن يبنوا فيها أفكارهم الانتقادية ، وأن يهاجموا
من خلالها فكرة السلطة السياسية المطلقة التى تسلب المواطنين حقوقهم
الأساسية .

ولا شك أن البحوث العديدة التى كرست لدراسة فلسفة اخوان
الصفا ورسائلهم لم تركز على الجوانب السياسية للجماعة بالقدر الكافى
لفهم حركتهم كحركة لجماعة مضطهدة سياسيا ، حتى جاء كتاب مؤلفنا
هذا ليكشف عن هذه الجوانب ، ويغنى القصور فيها بصفة خاصة .

الفرضيات الفلسفية :

ان الإشارة الى المبادئ والنظريات الفلسفية لم تغلق الباب دون وصول مؤلف هذا الكتاب الى حكم استنباطي عام هو الذي أوصله الى فهم الآراء السياسية والاجتماعية لأصحاب الرسائل ، سواء في ذلك من خلال نظريتهم في ازدواج الطبيعة الانسانية المادية والروحية والتي تعتبر احدي المبادئ الأساسية لفلسفة الاخوان المثاليه واعتقادهم بالحركة والتغير كعملية متصلة تدفع الى التقدم لا في الظواهر الطبيعية فحسب ، ولكن في العلاقات الاجتماعية والسياسية أيضا . وهذه الحركة التي كانت موضع مناقشة في مناسبات متعددة في الرسائل بهدف التركيز على ان الاستقرار ليس الحالة الطبيعية للموجودات ، وأن الحركة والتغير اساسيان للحياة الاجتماعية والسياسية كما يظهر من اجاباتهم غير المباشرة في مباحثهم عن « الاكوار والأدوار » أو اقترانات النجوم في دوراتها ، كانت ذات مفهوم خاص في فهم المضمون السياسي للرسائل عند مؤلف الكتاب .

فعندهم أن التغيرات الاجتماعية التي تحدث عن طريق الانقلابات والثورات والتي قد تظهر في حالة فوضى وأحداث عمياء لا معنى لها ، قد تتطور في الواقع الى دورات متلاحقة منظمة لعناصر التقدم والانهيال الذي لا يهدأ ولا يلين في تاريخ الانسانية .

ومن ثم كان مفهوم التغير الثوري وتبشير أعضاء الجماعة بقرب زوال دولة أهل الشر وانبثاق دولة أهل الخير ، له مكانه المميز في هذه الرسائل دون غيرها من المؤلفات الاسلامية التي أشارت الى هذا المفهوم أو عرضت الى بعض تفسيراته وعلمه ودواعيه . فهم ولا شك كانوا أوضح وأكثر واقعية وتفهما واستبشارا وتفاؤلا من نظرية كنعانية ابن خلدون في أعمار الدول والتي لا تعدو أن تكون نظرية سوفسطائية غير واضحة المعالم تحمل كثيرا من اللغو والتكرار في تفسير الآية القرآنية الكريمة من سورة آل عمران « وتلك الأيام نداولها بين الناس » . فقد كان اخوان الصفا أكثر تحديدا في مفهوم أعمار الدول ومعرفة أحوال الملوك والد ملاطين وولاة الأمور من خلال اقترانات النجوم : فالقران الأعظم ويكون كل نسعمائة وستين سنة هو القران الموجب لبعث الرسل ومجيء الأنبياء ، ونزول الوحي والنواميس وانتقال النواميس من دين الى دين ومن شريعة الى أخرى . والقران الأوسط ويحدث كل مائتين وأربعين سنة وهو الموجب لتبديل الملوك وانتقال الدول من بلد الى بلد ومن أمة الى أمة ومن قوم الى قوم . وهو الموجب أيضا لاضطراب بعض أمور الشرائع وظهور العيب

والفساد . والقران الأصغر وهو الكائن فى كل عشرين سنة الموجب لتبدل الأشخاص على سرير الملك وما يحدث بسبب ذلك من الفتن .

وهكذا ومن خلال هذه النظرية تظهر عند الاخوان نظرية فى حتمية التغير الاجتماعى الذى يهدف الى الاصلاح وتقويم البنيان الاجتماعى والسياسى ، سواء آكان أصحاب هذه النظرية من الاخوان الذين يرون حتمية هذا التغير عن طريق قوى روحية ودينية ، أو عن طريق العصبية (كما يراها ابن خلدون) أو عن طريق الحتمية التاريخية (كما هو الحال فى بعض الايديولوجيات الحديثة) ، لا فرق بين هذا وذاك فى السلوك السياسى للدول والجماعات والأفراد . ولكن الفارق الوحيد هو مدى مساهمة كل مدرسة من هذه المدارس المختلفة فى اعتبار أهمية المعرفة الانسانية والارادة البشرية ومدى تأثير كل منهما فى هذا المضمار لدفع عملية التغير الاجتماعى أو كبح جماح هذا التغير الاجتماعى .

ويكشف الاخوان فى الرسائل عن اتجاه يؤكد قدرة الانسان على تشكيل محيطه الاجتماعى ، ذلك أنهم يضعون اعتبارا كبيرا للمعرفة وجهود نشر التعليم والتربية والتنشئة السياسية لجماعات الشباب - دون الشيوخ - من خلال هذه الرسائل ذاتها وما جاء بها من تعاليم وفلسفة موسوعية متكاملة لتكوين عقل البشر وأفراد الجماعة وكوادرها بصورة خاصة . هذا فضلا عن اعتقادهم بأن المعرفة وهى وظيفة أمام أهل الخير هى أنبل وأجدى وأنفع مهنة للبشر لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، بمعنى أن للاخوان فلسفة تربوية يمكن أن تتخذ شاهدا على هذا الاعتقاد الذى يركز على مجموعة العوامل الاجتماعية والسيكولوجية المتشابهة الى جانب « الجبل » والطبيعة البشرية فى القدرة على التعليم ونشر المعرفة بين الأفراد ، الأمر الذى يلعب دوره كعامل ايجابى فى التنظيم السرى لخلايا الجماعة . فالأخوان يقسمون الناس الى ثلاث مجموعات أو طبقات : الصفوة (الخواص) ، والعامه (العوام) ، والطبقة الوسطى (المتوسطون) ، ولهذا تنقسم المعرفة عندهم الى ثلاث درجات كل منها ثلاث مجموعة خاصة ولا ثلاث الأخرى بخلاف علوم الدين التى ثلاث كل هذه الطبقات أو الفئات والتى لها جوانب ثلاثة : الباطن والظاهر وما بينهما . وهذا التقسيم فى الرسائل ان دل على شئ فانما يدل على مفهوم اخوان الصفاء فى مساعدة كل طبقة أو فئة من هذه الفئات فى تثقيف نفسها ضمن حدود وقيود لا تخلخل التنظيم الهرمى للجماعة واحتفاظها بالأسرار الخاصة بالصفوة أو خبايا الدين وغوامضه والمعانى الباطنية للأشياء . وعندى أن كل ذلك متروك للاجتهاد ومردة الى العقل لا التقليد مما يشهد بفكرة الجماعة عن الارادة الانسانية . ولا نرى

للاخوان في هذا الصدد موقفا أكثر وضوحا واتساقا مع موقفهم السياسى المقول عنه من السلطة بأكثر من موقفهم هذا فى التعلق بإرادة البشر ومعارضتهم المذهب التقليدى فى الايمان بالقدر ، الأمر الذى نلمحه فى تقسيمهم للأفعال الارادية وغير الارادية باسم القصد الاول والقصد الثانى .

فاذا كانت الفلسفة عند الاخوان ليست مجرد تأمل واستشراف ولكنها « الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العنم » . فعندهم أيضا أن نسبة الصنائع والأفعال التى تجرى على أيدي العباد من البشر ، لا تنسب الى البارى جل جلاله الا كنسبة أفعال الملوك حين يقال بنى فلان الملك مدينة كذا أو حفر نهر كذا اذ كان ذلك بأمرهم وادارتهم لا بكونهم تولوا الأفعال بأنفسهم أو بأشروا الأعمال بأجسامهم هكذا كان حكم اضافة أعمال الأفعال الارادية (القصد الثانى) الى الأفعال القدرية أو أفعال الطبيعة المؤيدة بالقوة الالهية (القصد الاول) « واعلم أن الله تعالى غير محتاج فى أفعاله الى الأدوات والآلات والأزمان والهيولى والحركات ، بل فعله الخاص به هو الابداع والاختراع ، اذ الاختراع هو الاخراج من العدم الى الوجود بحسب ما بينا فى رسالة المبادئ العقلية والأفعال الروحانية » .

وهكذا تتضح فكرة الانسان السياسى عند اخوان الصفاء من خلال فكرتهم عن المعرفة وفكرتهم عما يباشر الانسان بنفسه ويكون مسئولا عنه من الأفعال ، ولا نقول فكرة الارادة المطلقة للبشر التى لم يكن الى ظهورها سبيل فى هذا العصر الذى سيطرت عليه العقائد الدينية وأفكار الوحي والنبوة وضرورة الامامة أو الخلافة ليعرف الناس أعظم واجبات دينهم وقيام الاجتماع لحاجة مصلحتهم وأنه لابد للاجتماع من « رأس » لأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتم ذلك الا بقوة أو امارة . وسائر ما أوجبه من اقامة أركان الدين ، « فالدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم » .

من ثم نرى أن نظرية الارادة عند الاخوان كأساس من أسس فلسفتهم وحركتهم السياسية هى فى شقها الأعظم تكمن فى فكرة الاختيار التى ظهرت من قبلهم عند المعتزلة الذين رأوا فى معنى « العدل » أن الله خلق الانسان وخلق فيه قدرة تسبق الفعل يكون بمقتضاها مسئولا ان فعل خيرا جازاه وان فعل شرا عوقب بسببه . فلو لم تكن للمعبد حرية اختيار فعله لكان عقابه بسبب سيئة لا دخل له فيها ظلما .

وفي هذا الإطار رأى اخوان الصفاء ان المراد بالسياسة « هو صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وآتم الغايات » . ومن ثم اذا ما اصبحت حرية الارادة هي من اسس النشاط السياسي المستول ، فامكانية الاختيار بين مختلف الاراء هي الشرط المسبق لاستمرارية هذا النشاط الذي يبرز فيه الاخوان في تقسيماتهم للسياسة على أنواعها المختلفة من سياسة نبوية وأخرى ملوكية وثالثة عامية ، فالسياسة الخاصة والسياسة الذاتية بمعنى أن لها أبوابها ودروب معارفها المختلفة التي لا تتحد في مفهوم موحد لماهية علم السياسة كما نفهمها في العصر الحاضر . ولكن تقسيماتهم كانت بداية التقسيمات المعهودة التي عرفها كتاب مسلمون . مثل ابن خلدون والمقرئزي . والتي لم تخرج عن اطار الشريعة الإسلامية في تقسيمها بين السياسة الظالمة والسياسة النبوية وان شئت فقل السياسة الشرعية .

دولة أهل الخير :

وتكشف هذه الدراسة لأخوان الصفاء عن بعض هذه السمات الرئيسية لفكرهم السياسي في عصر النهضة الإسلامية : ومن قبيل هذه السمات بصفة خاصة العلاقة الوثيقة بين السياسة والفلسفة والدين وغيرها من العلوم الأخرى كعلم التنجيم والفلك فيما نحن بصدده على وجه الخصوص . فقد أدرك الفلاسفة المسلمون أن تماسك الدولة « المدينة » منوط بقوة عقيدتها من جانب ، وبمحاولة الاستدلال على هذه العقيدة بالبراهين المنطقية والأدلة الفلسفية من جانب آخر . وقد عكس الاخوان هذه السمة حينما عبروا عن أفكارهم السياسية بمصطلحات فلسفية دينية كما أشرنا من قبل . ويتضح ذلك بصفة أخص حين يتعرضون لتصنيف العلوم ، ويجعلون من علم السياسة قسما من أقسام العلوم الإلهية التي هي بدورها جزء من أجزاء الفلسفة حينما يربطون بين فكرة الامام كظاهرة سياسية وبين فكرة الفيض كمفهوم فلسفي من جانب وبين معنى الإيمان والطاعة كمفهوم ديني من جانب آخر ، وحينما يتعرضون لبحث مسألة الخلافة حيث يميزون بين الامامة والخلافة الشرعية (خلافة الله) وبين السلطة القاهرة الفعلية (خلافة إبليس) تعبيرا عن تمييزهم بين الخلافة الشرعية وغير الشرعية ، ويربطون بين فكرة الامامة (الخلافة الشرعية) وشروط الخلافة التي تعتبر أصلا من أصول الدين لا من فروعه ، وبين نظريات فلسفية كنظرية الانسان المطلق أو الانسان الكامل . وهكذا نرى العقيدة الدينية تلعب في التاريخ الاسلامي دورا مشيلا للدور الذي تلعبه الايديولوجية في الفكر السياسي المعاصر ، بمعنى أن العقيدة الدينية قد استغلت للمحافظة على نظم معينة للحكم ومضالح الطبقات والأسر الحاكمة .

بدعوى المحافظة على العقائد والقيم الأخلاقية ومناهضة التيارات الثورية ..
كنّا استغلّ الدين من جانب آخر كحافز للثورة وتكتيل قوى المعارضة.
للطبقات الحاكمة المسيطرة . فبالنسبة لـأخوان الصفا نراهم قد جعلوا
من عقيدتهم الدينية أيديولوجية سياسية تحفز على حركة ثورية تسعى إلى
محاولة تغيير صورة المجتمع السياسى القائم آنذاك لا على أساس العنف
ولكن عن طريق إجراء تغيير عقلى فى المجتمع تمهيدا لتغيير النظام السياسى
كله . ومن هنا كان سبيل الإيمان بالفكر والتعليم وازادة التغيير لدى
الأفراد وفي هيكّل البنيان الاجتماعى للدولة القائمة .

ولعل أهم ما أثر فى صدد هذه البسمة تعبيرا عن فكرة الدولة الدينية
المثالية. فى مصادرها الدينية والسياسية والفلسفية قد يفتح المجال لحوار
هام فى المجتمع الاسلامى المعاصر . بهدف تحديد موقف الدين الاسلامى من
مسألة العلاقة بين الدين والدولة وهو الحوار الذى بدأه من قبل بعض
المفكرين الاسلاميين منذ أوائل القرن العشرين أمثال الشيخ محمد عبده
والشيخ على عبد الرازق وغيرهما فى مواجهة الداعين إلى فكرة العلمانية.
فى السياسة والحكم . وإذا كنا لم نلمس نتائج ايجابية لهذا الحوار بدليل
أن هذه القضية ما زالت موضع الاثارة حتى الوقت الحاضر فى فكر العديد
من الجماعات الدينية والقيادات السياسية حتى قيل بأن الدين الاسلامى
برىء من أنظمة الحكم التى تعارفها المسلمون منذ قيام الخلافة القهرية .
وبرىء من كل ما هياؤا حولها من رغبة ورهبة . أو من عز وقوة . وأن
هذه وتلك التى عرفها التاريخ الاسلامى على مدى طويل ليست الا من
قبيل وظائف الحكم ومراكز الدولة . فكلها خطط سياسية صرفة لا شأن
للدین بها . فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها . وإنما
تركها لمرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة .

تحليل النتائج :

وجدير بالذكر أن هذه الدراسة فى جانبها التحليلى انما تكشف عن
جوانب جديدة فى الفكر الاسلامى الذى يعزو البعض قلة الانتاج السياسى
فيه إلى غلبة الصبغة الفلسفية والدينية التى تدعو إلى عدم اثاره مواضيع
يتدخل فيها الخيال السياسى وتقوم فيها مدن الأحلام المناقضة للواقع .
ويبرز هذا البحث عدم اقتضار تصور الإخوان لمدن مثالية فاضلة عند حد
الفكر والنظر . بل انهم حاولوا تحقيق مدينتهم الفاضلة عمليا من خلال
حركة سياسية هدفها نشر الدعوة السرية فى مختلف أقاليم الدولة وبيد
مختلف طبقاتها فى إطار خطة قوامها التشهير بالنظام القائم والتبشير

بمدينة روحانية جسمانية فاضلة هي مدينة أهل الخير . وغني عن البيان أن الكشف عن هذا الخيال السياسي في الفكر الإسلامي يتطلب من الباحثين ضرورة اللجوء إلى دراسة الفرق المضطهدة والمفكرين المضطهدين الذين نبهوا وجهات نظر استبشارية غير استسلامية تنظر إلى الواقع المتحرك بأنه شيء قابل للتغيير وأن الفجوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هي فجوة واسعة يجب أن يتخطاها المضطهدون ، ولكنهم أزاء سطوة النظام القائم يستترون بالتقية ، كما لجأوا في كتاباتهم إلى استخدام الرموز وعلم الحروف والأعداد والقصص الرمزية يستعينون بها على إخفاء ما يرون ضرورة إخفائه من آراء سياسية وأفكار ثورية . فمن أراد الكشف عن هذا الخيال السياسي والفكر الثوري في الإسلام فعليه أن يرجع علاوة على اخوان الصفا إلى الكتابات الباطنية عند فرق الشيعة والصوفية والفلاسفة الذين استخدموا نفس المنهج الرمزي كجابر بن حيان والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد والبهروردي المقتول ومحيي الدين بن عربي وغيرهم ممن خلقت أفكارهم في آفاق بعيدة من الخيال لاستخلاص الصورة المثالية لما يجب أن يكون عليه الفرد والمجتمع .

وإذا كان أصحاب هذا الرأي يستنون من مفكري الإسلام وفلاسفته « الفارابي » باعتباره في نظرهم النموذج الوحيد الذي يتمتع بمكانة خاصة ضمن الفيود التي يتصورون أنها كبلت الخيال السياسي في الإسلام ، فإن أهمية دراسة المؤلف هذه تتجلى في إبراز نماذج أخرى من الفلاسفة المسلمين الذين شكل الخيال السياسي محور فلسفتهم السياسية .

ومن المعلوم أن تأثير اخوان الصفا لم يقف عند حد عصرهم فحسب ، بل إن آراءهم التي تضمنتها رسائلهم قد تركت آثارها في كتابات كثير من فلاسفة ومفكري الإسلام الذين ظهروا قرابة عصرهم ومنهم الفارابي نفسه .

فالتنقيب في التراث الإسلامي ، وبصفة خاصة في جانب الفلسفة وعند الفرق الإسلامية التي أخذت بمنهج الاستدلال المنطقي في بحوثها ، وبالقيم الفلسفية في حركاتها السياسية ، كفرق الشيعة عموماً ، وفرقة الاسماعيلية خصوصاً ، لابد وأن يبرز لنا نماذج كثيرة من هؤلاء الفلاسفة الذين وصلوا بالخيال إلى آفاق بعيدة وصاغوا نظريات مفعمة بالخيال السياسي . هذا بالإضافة إلى أن مظاهر كبت الحريات وتخريب الآمال التي واكبت الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي على مر العصور غالباً ما ساعدت على تأجيج نار الخيال السياسي لدى المفكرين والجماعات المضطهدة .

ولكن نظرا لحدثة الدراسات في هذا المجال ، فعادة ما يصعب على الباحثين تناولها في اطار منهجي محدد يؤدي الى نتائج دقيقة وحاسمة ، وتزداد الصعوبة بالنسبة لمن يبحث في موضوعات تتعلق بالقوى الاجتماعية التي اتخذت موقف المعارضة للأنظمة الحاكمة في التاريخ الاسلامي والتي تمثلت في حركات سرية وسخرت لخدمة أهدافها السياسية نظريات فلسفية كما هو حال جماعة اخوان الصفاء . هذا فضلا عن أن موضوعات التاريخ الاسلامي قد اشتملت في عمومها على عرض لتاريخ الأسر والسلطات الحاكمة . ولهذا ظلت معرفة حقيقة القوى المعارضة من خلال هذا التاريخ محدودة للغاية بل تكاد أن تكون معدومة . وحتى ما يمكن معرفته عن هذه القوى باعتبارها عنصرا من عناصر الحياة السياسية في عصر ما ، فقد تشق معرفته الا من خلال آراء خصوم هذه القوى وأعدائها أو من خلال كتابات دعائها ومؤيديها التي عادة ما تكون أقل القليل ، بحيث يصعب في الحالتين تحديد أبعادها واتجاهاتها واحكامها الحقيقية . وتزداد الصعوبة بطبيعة الحال كلما دار البحث حول جماعة أو فرقة من تلك الفرق التي اتخذت أسلوب الدعوة السرية . فيندر الكتابة عنها من جانب المعاصرين لها . فضلا عن أن السرية في حد ذاتها قد تكون من المبادئ الأساسية في تنظيم الجماعة ، وهذا ما ينطبق تماما على جماعة اخوان الصفاء .

كذلك يكشف هذا البحث عن حيوية الفكر الاسلامي وقدرته على الانفتاح على مختلف الثقافات الأجنبية والامتزاج بها مع المحافظة على قيمته الذاتية وتميزه الخاص . وإذا كان قد ظهر في جوانب هذا البحث اتجاه نحو ابراز أوجه الشبه بين أفكار اخوان الصفاء وبعض الأفكار المشابهة في الفلسفيات اليونانية والفارسية والهندية ، فلم يكن الهدف هو ابراز الأثر الأجنبي في فلسفة الاخوان بقدر ما كان ابراز الامتزاج والتزاوج بين عناصر الفلسفات الأجنبية وبين الفلسفة الاسلامية . وسوف يتضح هذا الامتزاج في مختلف فصول البحث وجوانبه . وفلسفة الاخوان حول الأعداد والرموز تحمل الأثر الفيثاغوري ، وفلسفتهم حول نظرية الفيض ومركز الامام في هذه النظرية تبرز أثر أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، وفلسفتهم حول الانسان الكامل تشبه الى حد كبير فلسفة أفلاطون حول الحاكم الفيلسوف ، وأفكارهم حول الطبيعة والميتافيزيقا تبرز الأثر الأرسطي ، وفلسفتهم حول ظهور دولة أهل الخير على أنقاض دولة أهل الشر تظهر أثر فلسفة التناسخ عند الهنود ، وفكرة تأخي الدين والدولة في الفلسفة والنظم الفارسية تظهر عند الاخوان في فكرة الصراع بين « خليفة الله » الامام الشيعي الأسماعيل أو الرئيس الزمني والديني الحقيقي على الوجه الشرعي الصحيح وبين « خليفة إبليس » أو الحاكم الفعلي من أئمة بني أمية أو بني العباس الذين هم « أئمة الضلال والكفر » في نظر

الاخوان • كما تظهر فى رسائل الاخوان آراء وتعاليم من كل الديانات سواء المنزلة أو غير المنزلة كاليهودية والمسيحية والزرادشتية والمجوسية وغيرها • غير أن ذلك لا يعنى على وجه الاطلاق أن لكل فكرة اسلامية فى هذه الرسائل مصدرا خارجيا • فالمشكلات التى عرضت للفكر الاسلامى قد تتشارك وتتداخل فى خطة بحثها ومعالجتها ، أو فى بعض نتائجها ، مع الأفكار الأجنبية بحكم كونها مشكلات انسانية تعرض للعقل البشرى • ومؤدى ذلك أن التشابه بين فكرتين لا يدل دلالة قطعية على أن احدهما مقتبسة بالضرورة من الأخرى •

وهكذا ، جعل المؤلف من دراسة عصر اخوان الصفاء وواقعهم السياسى والاجتماعى مدخلا الى استنباط فلسفتهم السياسية مما أحاط بهم من مؤثرات ، وما اعتنقوا من آراء ونظريات وفلسفات ، وحملها رسالة للدكتورة فى العلوم السياسية ، كان لى شرف الاشراف على اعدادها ومناقشتها بالاشتراك مع الأستاذين الجليلين : الأب جورج شحانة قنواتى رئيس دير الدومنيكان بالقاهرة ، والدكتور حسن حنفى أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة القاهرة ، ونال عليها صاحبها الدكتور محمد فريد حجاب مرتبة الشرف الأولى •

وأخيرا ، فلا يسعنا الا أن نشكر المؤلف على انتهاجه هذا الطريق الذى بدأه ، طريق العلم والتأصيل والنظر ، طريق المعاصرة فى النظرة العلمية الى التراث والتجديد فيه • فلم يعد أمام العالم فى عصرنا هذا الا أن ينهج أحد طريقين : إما أن يناضل عناء النضال للوصول الى الحقائق العلمية ، وإما أن يغترب متحملا عناء الاغتراب :

متى يستريح القلب اما مجا ور حزين واما نازح يتوجد

د • عز الدين فودة

أستاذ العلوم السياسية

(كرسى المنظمات الدولية)

بجامعة القاهرة

الباب الأول

الحياة السياسية لإخوان الصفا

الفصل الأول : البيئة السياسية لإخوان الصفا.

الفصل الثاني : التنظيم السياسي لإخوان الصفا.

الفصل الأول

البيئة السياسية لإخوان الصفا

المبحث الأول :	اسم اخوان الصفا
المبحث الثاني :	عمر اخوان الصفا
المبحث الثالث :	البيئة الجغرافية لأخوان الصفا
المبحث الرابع :	اشخاص اخوان الصفا
المبحث الخامس :	وسائل اخوان الصفا

المبحث الأول

اسم اخوان الصفاء

أطلقت الجماعة على نفسها - كما تشير الى ذلك رسائلهم - اسم
« اخوان الصفاء وخلان الوفاء » وأهل العدل وأبناء الحمد » (١) .
وقد ورد اسم « اخوان الصفاء » في غير موضع من الشعر العربي .
ففي أبيات لأوس بن حجر جاء (٢) :

وودع اخوان الصفاء بقرزل يمر كمرخ الوليسد المقزع

ولأبي حنك البراء بن ربيع الفقعسى أبيات جاء فيها (٣) :

اولئك اخوان الصفاء وزئتهم وما الكف الا اصبع ثم اصبع

وجاء في كتاب «كليلة ودمنة» - وله عند الاخوان مكان مرموق كما
سنرى فيما بعد - في باب الحمامة المطوقة « قال دبشليم الملك لبيدبا
الفيلسوف ... فحدثني ان رأيت عن اخوان الصفاء كيف يبتدىء تواصلهم
ويستمتع بعضهم ببعض ؟ قال الفيلسوف : ان العاقل لا يعدل بالاخوان
شيئا ، فالاخوان هم الأعوان على الخير كله ... فانه لا شيء من سرور الدنيا
يعدل صحبة الاخوان ... فالانسان الذي قد أعطى العقل والفهم ، وألهم

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ الجزء الاول ص ٢١ .
وسنشير لها فيما بعد بالرسائل فقط .

(٢) عمر السموقي ، اخوان الصفاء ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٧٣ ، ص ٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

الخير والشر ، ومنح التمييز والمعرفة ، أولى وأحرى بالتواصل والتعاقد
فهذا مثل اخوان الصفاء واثلاثهم في الصحبة ، (١) .

(أ) في معنى الاخوان والاقوة :

أخ ومؤنثه. أخت هو المشارك الآخر في الولادة من الأبوين أو من
أحدهما ويطلق على المشارك في الرضاع . كما يطلق على كل مشارك في
القبيلة أو في الدين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودة وما شابه
ذلك (٢) .

ويعتبر أفلاطون هو المبتكر لفكرة الأخوة العلمية . فقد عالج هذه
الفكرة من خلال معالجته لموضوع الحب في محاوره لا تحمل هذا العنوان ،
بل تحمل عنوان « المأدبة » Symposium (٣) . وإذا كان أفلاطون قد
تكلم عن الحب أيضا في محاوره فيدروس إلا أن المأدبة هي المحاور الرئيسية
في هذا الصدد . واختيار المأدبة عنوانا لهذه المحاور له دلالة . فالمأدبة
اجتماع بين طائفة من المفكرين يتناولون فيه الطعام ، ويرتشفون كؤوس
الشراب ، ويتبادلون الرأي ، ويتحاورون فيما بينهم ، ويدبرون أطراف
الحديث ، وليس الغرض من الطعام والشراب إلا أن يكون مناسبة للاجتماع
والحوار ، وعن طريق الحوار تتعلق النفس بنفس أخرى . وقد درجت مدرسة
أفلاطون على هذا الضرب من الأخوة العلمية والمأدب الفلسفية ، وأصبح
سنة تتبعها المدارس فيما بعد . ووضعت للمأدب قواعد يلتزم بها الطلبة
في طعامهم وشرابهم وحديثهم . والمقصود من المأدبة الاجتماع على المودة ،
والاتصال بالآلفة والمحبة . ورغم أن الجماعات الفيثاغورية كانت تتبع نظام
الأخوة ، إلا أنها كانت أدنى إلى أن تكون فرقة دينية منها إلى أن تكون
مدرسة علمية . كذلك كان سقراط يحاور الشباب في الملاعب والبساتين
وفي الدور التي يدعى إليها . ورغم ذلك ، فقد تميز أفلاطون بأنه نهض عن
مدرسته غبار السرية ، ونجابها نحو علميا ، وانتشلها من الشوارع
والأسواق والأماكن العامة ، وحفظ لها وقارها داخل جدران المدرسة ،
وجعل الآداب من جملة أنظمتها (٤) .

(١) كليلة وبنية ، ترجمة عبد الله بن المقفع ، دار مطابع الشعب ، القاهرة ، الطبعة
الثانية ص ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٩ .

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة
١٩٧٠ ، مادة أخو ، ص ٣٠ .

(٣) أفلاطون ، المأدبة ، ترجمة وليم الميري ، بيروت ، ص ٥ - ١٠ .

Jaeger W., *Paid-ia, the Ideals of Greek*

(٤) أنظر :

Culture, 2nd edition, translated by : Gilbert Hight, Vol. II Oxford
1947, pp. 174-197.

أما فكرة الأخوة في الإسلام ، فلها أساسها المستمد من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى « إنما المؤمنون أخوة » (١) . وكما استخدم لفظ الأخوة للتعبير عن الود والمحبة والألفة ، استخدم أيضا في حالات لها مغزى سياسى . وعلى سبيل المثال استخدم الخليفة المهدي لفظ « الأخ في الله » إشارة الى يعقوب بن داود ، وذلك في المرسوم الذي أصدره في عام ١٦٣ هـ بتعيين يعقوب وزيرا . ولما كانت ميول هذا الأخير « علوية » ، فقد كان لاستخدام هذا اللقب بالإضافة الى ما يعكسه من دلائل الشرف والرفعة - مدلولات سياسية ، حيث دل على سياسة التوفيق الودية التي حاول المهدي اتباعها تجاه أعداء الدولة السياسيين وخاصة العلويين (٢) .

وقد كانت ألفاظ « يا أخى » و « أيها الأخ » وما شابهها ، شائعة في كتب ومصنفات وموسوعات علم الكلام والصوفية (٣) .

وقد لازمت فكرة الاخاء هذه كافة الحركات الثورية في المجتمع الاسلامي . فقد كان من بين أهداف الحركات الخيرية والبابكية مثلا استبدال النظام القائم بنظام مبنى على العدل والاخاء والمساواة (٤) . وكان المقصود من فكرة الاخاء في هذه الحركات ازالة الأسناب التي تؤدي الى انقسام الناس الى طبقات متعادية متطاحنة ، والعمل على قتل عوامل العداوة والبغض وتقوية عرى المحبة والاخاء الحقيقي بينهم بغض النظر عن معتقداتهم الدينية (٥) .

وإذا انتقلنا الى الحركة الاسماعيلية نجد لها هي الأخرى قد زافعت عن فكرة الاخاء الحقيقي لا بين المسلمين فقط ، بل بين جميع الناس على اختلاف قومياتهم وطبقاتهم وأديانهم . كما أنها تجاوزت فكرة الاخاء القائمة على وحدة الدين الى فكرة الاخاء القائمة على مطالب العقل . وهكذا قاومت

(١) سورة الحجرات ، آية ١٠ .

(٢) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، بيروت ١٩٧٠ ، الجزء الأول ، ص ٢١٤ .
(٣) أنظر على سبيل المثال استخدام الفزالي لفظ « أيها الأخ » في توجيه الخطاب لعرض مذهبه ورأيه في الفرق (الفزالي) المتخذ من الضلال ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا محمد محمد جابر ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٢٣) . كما استخدم محيي الدين بن عربي لفظ « يا أخى » في نفس الغرض أيضا (محيي الدين بن عربي ، الفتوحات الملكية ، تحقيق د/عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، السفر الأول ، ص ١٤٥ - ١٤٧) .

(٤) حول الخيرية والبابكية وأصل التسمية وللبادئ التي قامت عليها هذه الحركات أنظر : حسين قاسم العزيز ، البابكية ، مكتبة النهضة ، بغداد سنة ١٩٦٦ ص ١٣٠-١٧٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٨ - ١٧٤ ، بتأنيل جوزى ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، بيروت ، ص ٩١ ، ١٠٦ - ١٠٧ ، ١١٤ .

الاسماعيلية العصبية القومية . ومن ينعم النظر في العناصر التي تتألف منها « أخوية » الاسماعيلية يرى هناك الفارسي والعربي والكردى والنبطي والهندي والتركي والبربري . . . الخ (١) .

ويسكن القول بأن الشرق عموما عرف الكثير من الأخويات لدى الطرق الصوفية والفرق الدرويشية . وقد تميزت هذه الأخويات ، ليس فقط بتبني فكرة التضامن بين الطبقات والدفاع عن حقوقها الاقتصادية والاجتماعية ، بل كان ههنا الأكر العمل على نشر مبادئها بين الناس وتربية أعضائها تربية صالحة وأدبية تتفق مع مبادئها الأساسية . وكان أعضاء هذه الجماعات متساوين في الحقوق والواجبات ، ويتعاملون فيما بينهم معاملة الأخوة ، ولهذا أطلق عليهم اسم « الإخوان » (٢) وهو الاسم الذي ظل مستعملا حتى عصرنا الحاضر عند أكثر أصحاب الأصناف والطرق الدرويشية (٣) .

وقد قرر بعض من تصوروا أن اخوان الصفاء حركة تنتمي الى الحركة القرمطية ، أن حلقة اخوان الصفاء كانت أول حلقة أخوية ظهرت بين القرامطة (٤) .

وعلى أية حال ، فإن من يطالع رسائل اخوان الصفاء يلاحظ في غير عناء أن هذه الرسائل موجهة الى « الأخ البار الرحيم » ، اذ لا تخلو أى رسالة منها من عبارة « واعلم أيها الأخ البار الرحيم » أو « واعلم يا أخى » (٥) . وقد وصف أبو حيان التوحيدي جماعة اخوان الصفاء بقوله

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٠ ، ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) يمكن الرجوع لتفاصيل عن أصل تسمية الإخوان في Massignon L., Sur la date de La Composition des Rasail Ikhwan Al-Safa, Dar Islam 4 (1913) p. 324.

(٣) يرى Margoliouth أن كلمة « درویش » فارسية يظهر أن معناها الأصل « مكثف بالقليل » ، أحيانا « فقير » ، وأن الفرق بينها وبين « صوفى » ليس إلا كالفرق بين النظرية والعملية ، اذ الصوفية نزعة فلسفية والدروشة أسلوب خاص في الذكر والعبادة .

انظر : Encyclopedia of Religions and Ethics, Vol IV, p. 641.

(٤) بندلي جوزى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٠ - ٢٢٣ .

(٥) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ص ٤٨ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٩٧ ، ٢٦٦ ، الجزء الثانى ، ص ٩٣ ، ١٦٤ ، ١٩١ ، ٤١٧ ، الجزء الثالث : ص ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٤٨٣ ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ ، ٢٠٦ ، ٢٥٥ ، ٣١٢ ، الرسالة الجامعة ، تحقيق جميل صليبا ، المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٩٤٨ ، الجزء الأول ص ٣ ، ٣٧ ، ١٤٠ ، ٣٩١ ، ٦٤٤ ، ٦٨١ ، ٧٢٠ ، الجزء الثانى ص ١٨٧ .

« وكانت هذه العصاية قد نألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة » (١) . وحرى بجماعة هذه صفتهم أن يتسموا باسم « الإخوان » . ويلق اخوان الصفاء أنفسهم أهمية عظمى على فكرة الاخوة ويجعلون منها أساسا للصلة والمحبة ، وعمادا لصلاح البلاد ، وذلك بقولهم « الصداقة أس الاخوة ، والاخوة أس المحبة ، والمحبة أس اصلاح الأمور ، واصلاح الأمور صلاح البلاد » (٢) .

ويشير البعض الى تأثير حلقات « اخوان الصفاء » ومبادئهم على التنظيمات التي ظهرت فيما بعد بين العرب والفرس والأتراك ، كالأصناف وبعض الطرق الصوفية والدرويشية كالمولوية والرفاعية والبكتاشية والسنوسية (٣) وغيرها ممن ينتمى بنسب روحى لاخوان الصفاء كجماعات الأسماعيلية . ويؤكد المستشرق الروسى « غور دلفسكى » أنه يستدل من أعمال اخوان « أخيلر » آسيا الصغرى أنهم يستخدمون كلمة « يا أخى » أو « أخى » التي كانت شائعة بين اخوان الصفاء (٤) . ويذكر ابن بطوطة الكثير عن تقاليد وطقوس الأخية ونظام اجتماعاتهم ، وأنه كان لهم على عهده شأن سياسى (٥) .

والأهم ، أن اخوان الصفاء كانوا أول من نادى بفكرة « الاخوة » غير المقيدة بمتجاوزين بذلك فكرة « الأخوة » القائمة على أساس الدين فقط ، معتمدين فى ذلك على تصورهم بأن جوهر الأديان كلها جوهر واحد .

(١) أبو حيان الترحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ ، الجزء الثانى ، ص ٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٢٨ ، الجزء الرابع ص ١٧٠ .

(٣) تنسب المولوية الى جلال الدين الرومى ، وقد ظلت رئاسة هذه الطريقة وراثية فى بيته ، وأهل هذه الطريقة أوسع الدرايش عقلا وأكثرهم تسامحا . أما الرفاعية فتنسب الى أحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م ، وقد اشتهرت هذه الطريقة بأن كل جماعة منها كانت تقوم بعمل من الأعمال الغريبة مثل ازدراد الأفاعى وأكل الزجاج . الخ وهى ما تسمى عندهم بالكرامات . أما البكتاشية فهى التي يقال أنها أصل الانكشارية ، وقد سيطرت على تركيا والباينا قرونا عديدة والسنوسية ومؤسسها محمد بن على سنوسى ، هى التي اشتهرت بالطهارة والاصلاح وبأنها أقرب الطرق الى مذهب أهل السنة وأبعدها عن فوضى الاعتقاد والطقوس الغريبة ، وقد كانت تدعو لتأسيس وحدة اسلامية تحكمها حكومة تحلوطو حكومة الرسول عليه السلام (انظر عبد اللطيف الطيباوى ، التصوف الاسلامى العربى ، دار العصور للطبع والنشر بمصر ، القاهرة ١٩٢١ ، ص ٥٧ وما بعدها)

R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, London 1914, p-139.

(٤) بندل جوى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ،

ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٥) النظر دائرة المعارف الاسلامية ، النص العربى ، المجلد الرابع ، مادة أخى

ص ٤٥٥ - ٤٦٤ .

ولا تعدو شرائع الأنبياء كونها أوامر ونواهي وأحكاما وسننا تختلف بحسب اختلاف أهل كل زمان (١) . وفي إطار تصورهم هذا كان الانسان الفاضل عندهم هو الذي يجمع خصالا ومناقب من أمم متعددة وأديان مختلفة ، فيصفون الأخ الكامل أو الانسان الفاضل بأنه هو « الفارسي النسبة » ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة ... (٢) . وهذا يؤكد أن مفهوم الاخوة عند الاخوان قام على عوامل أخرى غير عامل الدين أو العرق ، كما يؤكد أن الاخوان فئة من المثقفين التقوا حول قيم تعبر عن المكونات الحضارية للمجتمع على عصرهم التي هي مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت عليه من الأمم الأخرى .

(ب) في معنى الصفاء والوفاء :

لم يستطع الباحثون الوقوف على المصدر الذي استوحيت منه الجماعة اسمها « اخوان الصفاء » على وجه التحديد . ويمكن أن نحصر أهم الاجتهادات في هذا الصدد على النحو التالي :

١ - يميل البعض الى الاعتقاد بأن الاسم مقتبس مما ورد في كتاب كليله ودمنة عن الحماة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة اخوان لها نصحاء . هذا فضلا عن أن بعض ما ضربه صاحب كليله ودمنة من الأمثال ينطبق على ما جاء في الرسائل من اشارات واضحة الى تعاون الأصدقاء الرحماء ، وإلى ما يحل بهم من تفريق الجمع وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمر لهم العداوة والخديعة (٣) . ويميل بعض المستشرقين أمثال دي بور وجولد تسيهر وفون بوير الى تأييد هذا الرأي ، فيرون أنه فضلا عن اشتمال كليله ودمنة على كلمة « اخوان الصفاء » قد احتوت أيضا على ما اشترطته جماعة الاخوان في الصداقة من الغيرية والتضحية ، وأن الغاية الكبرى للاخوان هي العمل على خلاص النفس بالتعاون والصفاء والعلم المطهر (٤) . ولعل

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٦ .

(٣) جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، دائرة المعارف - قاموس عام لكل فن ومطلب ، بيروت ١٩٦٧ ، المجلد السابع ، ص ٤٥٤ .

(٤) أنثر : دي بور ، اخوان الصفاء ، دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية القاهرة ، ص ٤٥٢ - ٤٥٤ ، د . محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، المكتبة الزمالية ، العدد ١٩٠ ، ص ٨ ، بتلج جوزي من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ .

ما ذكره الاخوان في رسائلهم حين قالوا « فاعتبر بحديث الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليله ودمنه ويصف نجت من السبيل » (١) قد دفع هؤلاء الباحثين الى استخلاص هذا الرأي والعول بان الجماعة قد تسمت بهذا الاسم لما كان بينهم من اتحاد وامتزاج وانفاق في الغرض .

٢ - وذهب فريق آخر من الباحثين الى القول بان كلمة « الصفاء » تعني الصفاء في المودة ، أو أنها مقتبسة من الصوفية التي كانت تدعو الى صفاء القلب (٢) (ولكن يلاحظ أن الباحثين اختلفوا حول مصدر اشتقاق مصطلح الصوفية في حد ذاته . فمنهم من يذهب الى أنه منسوب الى مسجد الرسول « صفة » ، ومنهم من ذهب الى أنه مشتق من « الصفاء » بمعنى الطهارة والعفة ، وقول بان أصله « صفوى » فصحف فصار صوفى ، أو « الصف » زاعمين أن الله قد اختارهم ليكونوا قادة البشر وورثة الأنبياء . وأكثر القائلين بهذه الآراء من المتصوفة أنفسهم . ويستبعد القشيري اشتقاق الاسم من الصفاء أو الصفة ، كما يستبعد أيضا أنه من « الصوف » لأن القوم - أي الصوفية - لم يختصوا بلبس الصوف . أما ابن خلدون - ويؤيده في ذلك بعض المستشرقين أمثال نولدكه ونيكلسون وكلود كاهن - فيقول « والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصنوف . وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف » (٣) .

٣ - ويذهب فريق ثالث الى القول بوجود علاقة بين كلمة « اخوان الصفاء » وبين كلمة Philosophy ، فيقابلون بين كلمة « أخ » وبين Philo ، ويقابلون بين كلمة « صفا » وبين Sophy (٤)

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٩٩ .

(٢) عبد اللطيف الطيباوي ، اخوان الصفاء ، مجلة الكلية ، السنة السابعة عشر ، بيروت ١٩٣١ ، ص ٩٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٤٣٩ . وحول مزيد من التفاصيل عن وجهات النظر المختلفة في شأن تسمية الصوفية تحيل الى : R.A. Nicholson, The Mystic of Islam, op. cit; Literary History of arabs London 1923, p. 722

== عبد اللطيف الطيباوي ، الصوف الاسلامي العربي ، القاهرة ، ص ٢٠ - ٢٤ .
== كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية ، ترجمة بدر الدين قاسم ، دار الحقيقة ، للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

(٤) عمر أبو النصر ، قلعة الموت ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٠٩ . وتشير الى أن كلمة Philo هذه أصلها في اليونانية Philia . أي الصداقة بالمعنى الذي استخدمها فيه أفلاطون (د . أحمد مؤاد الأهواي ، أفلاطون ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٥٤) .

هذا بالإضافة الى أن كلمة Sophy تشبه الى حد كبير كلمة Sofis في اللغة اليونانية القديمة والتي تعنى النقاء أو الصفاء ، وتقابل كلمة Pure في اللغة الانجليزية ، وكلمة Pur في الفرنسية (١) .

أما اخوان الصفاء أنفسهم ، فقد أشاروا في رسائلهم الى أن الصفاء يعنى النقاء والصفاء من شوائب التغيير والاستحالة ، وأن من عدم هذه الصفة لا يكون من اخوان الصفاء ، فيقولون « واعلم يا أخى أن حقيقة هذا الاسم - أى اخوان الصفاء - هى الخاصة الموجودة فى المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز . واعلم يا أخى أيدك الله تعالى ، أنه لا سبيل الى صفاء النفس الا بعد بلوغها الى حد الطمأنينة فى الدين والدنيا جميعا . . . ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء ، لأنه لو كان من أهل الصفاء لكان له بصفاته عمن دونه الغنى . واعلم يا أخى أن حقيقة الصفاء أيضا هى أن لا يغيب عن النفس الصافية الزكية شىء من الأشياء التى بها الحاجة اليها . . . وبالصفاء تنهيا لها الراحة . . . ونريد أن نأتى بفصل نذكر فيه شيئا من ذلك مما رمزت به الحكماء ، وأشارت اليه العلماء ، وتنبه به بنفسك الطاهرة ، وأنوارك الظاهرة ، وروحك المضيئة الصافية من نجاسة المعصية . . . وعند ذلك تكمل تلك الصورة الصافية فتصير كالمرآة الصقيلة التى تتراعى فى جوهرها الصور الصامته لها بما هى بها . . . بلغك الله وإيانا الى غاية الصفاء . . . » (٢) . وقولهم « ان الصفاء انما يعرف بالكدورة ، والعدل بالجور ، والصحة بالسقم ، وانما صفاء اخوان الصفاء لما أخلصوا الصبر على البلوى فى السراء والضراء . . . » (٣) .

ونميل الى ترجيح اشتقاق اسم اخوان الصفاء من معنى كلمة « صفاء » لغة واصطلاحا . حيث أن كلمة الصفاء مشتقاتها مثل صفوان واصفاكم واصطفي واصطفاك واصطفاه واصطفيتك واصطفينا واصطفيناه ويصطفى والمصطفين ومصفى - وكل هذه المشتقات ورد ذكرها فى آيات القرآن الكريم - لا يخرج معناها عموما عن الخلوص من الشوب واستخراج الصفوة ، والصفوة من كل شىء هى خالصه من المادى والمعنوى ، والاصطفاء بمعنى الاختيار أو الافتعال من الصفوة ومنها الصفاء بمعنى مصافاة المودة

(١) حديث شخصى مع الأستاذ الدكتور محمد سليم سالم أستاذ الدراسات القديمة .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١١ - ٤١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

والإخاء ، وصافى الرجل أى صدقه الإخاء (١) وقد شاع استخدام مصطلح الصفاء ومشتقاته لدى رجال علم الكلام والصوفية فى افادة نفس المعنى المشار إليه ، فيذكر الامام الغزالى المصطلح فى كثير من عباراته مثل « تزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب » ومثل « حرصا على الخلوة ونصفية القلب للذكر » ومثل « تشوش صفوة الخلوة وكان لا يصفو لى الحال » (٢) . كما يرد نفس المعنى فى قول محيى الدين بن عربى « وصفى مرآة قلبه وجلاها » (٣) . أما الوفاء ، فهو ضد الغدر ، والوفى هو الذى يعطى الحق ويأخذ الحق ، كما تعنى أيضا الخلق الشريف العالى . وهى عموما وثيقة الصلة بالصفاء (٤) .

(ج) فى معنى أهل العدل :

يذهب البعض الى القول بأن النزعة التى غلبت على التشبيع فى المسائل التى لا تتصل بنظرية الامامة ، تقترب كثيرا من نزعة المعتزلة ، لدرجة أن فقهاء الشيعة مالوا لأن يتصفوا باللقب الذى أطلقه المعتزلة على أنفسهم وهو « العدلية » أى أنصار العدل أو أهل العدل (٥) .

وبالرغم من أن المعتزلة اشتهروا بأنهم « أهل العدل والتوحيد » باعتبار العدل أحد الأصول الخمسة عندهم (٦) ، إلا أن هذا لا يعنى قصر صفة العدل عليهم . ففكرة العدل كانت من الأفكار الرئيسية التى سادت

(١) معجم الناظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، مادة صفا ، المجلد الثمانى ، ص ٧٧ - ٧٨ . وأنظر أيضا ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر - دار بيروت ، بيروت ١٩٥٦ ، المجلد الرابع عشر ، مادة صفا ، ص ٤٦٢ - ٤٦٤ .

(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٣) محيى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، السفر الأول ، مرجع سابق ، ص ٢٥٦ .

(٤) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مرجع سابق ، المجلد الخامس عشر ، مادة وفى ، ص ٣٩٨ - ٤٠١ .

(٥) أجناس جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين ، الطبعة الثانية ، دار الكتب الحديثة ، مصر ١٩٥٩ ، ص ٢٢٢ ، أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان ، ترجمة يحيى الخشاب ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٣٩ ، المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ليون ١٩٠٦ ، ص ٢٣٨ . (٦) الأصول الخمسة للمعتزلة هى : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ومعنى العدل عندهم أن الله لا يحب الشر والفساد ، وأن الله الحليم لا يخلق الا الأصلاح ، وأن الله عادل لا يكلف نفسا الا وسعها ، ولا يقدر شيئا ثم يعاتب على فعله (أنظر فى معنى العدل عند المعتزلة : على فهمي خشيم ، النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة ، طرابلس ١٩٦٧ ، ص ٥٥ - ٧٤ ، ابن المرتضى ، المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تصحيح توماس أرنولد ، مطبعة دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ١٩٠٢ ، ص ٢) .

دعوات وعقائد كل الفرق الاسلامية لما تنطوى عليه من ارتباط صفة العدل الكريمة التى هى من صفات الله من جانب ، ولأنها كانت تعبيراً عما يلقاه الناس من استبداد وجور ملوكهم وحكامهم من جانب آخر . فكانت هذه الفكرة هى أروع تعبير عن رغبة الشعوب وتعلق أبصارها نحو تحقيق العدل بكافة صورته (١) . كما أن أولئك الذين آمنوا بفكرة المهدي المنتظر ، علقوا عليه آمالاً جديدة غير آمالهم السياسية المعلومة ، فصاروا ينتظرون من مهديهم أو امامهم الأكبر أن يعمم العدل بين الناس ويشفى الأرض من أمراضها الاجتماعية « وأن يملأ الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً » ، وهو شعور معظم فرق الشيعة الذى ينطوى تحت كلمة عدل . بل إن التسمية بالعدلية نجده أيضاً لدى أهل السنة (٢) .

وإذا كان اخوان الصفاء قد أطلقوا على أنفسهم « أهل العدل » ، فإنما مرد ذلك الى الاتجاه العام لدى الفرق الاسلامية الذى أشرنا اليه ، لا تأسيساً أو تشبيهاً بالمعتزلة الذين لم يكن ذم الاخوان لهم بأقل من ذمهم للفرق الأخرى المخالفة لهم فى العقيدة (٣) . هذا بالإضافة الى أن مفهوم الاخوان لأفعال الله يختلف الى حد كبير عن مفهوم المعتزلة لهذه الأفعال التى تمثل أصل العدل عندهم . فبينما يرى المعتزلة فى معنى العدل أن الله منزّه عن كل قبيح ، وأن ما ثبت أنه قبيح ليس من فعله ، وأن ما يثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً ، ومعنى هذا أنهم يقولون بعدم قدرة الله على فعل الشرور (٤) ، نرى الاخوان يقررون « أن الخيرات التى تنسب الى سعود الفلك هى بعناية من الله تعالى وقصد منه لا شك فيه . وأما الشرور التى تنسب الى نحوس الفلك فهو عارض لا بالقصد » . ومن ثم يميز الاخوان بين الخيرات التى هى بالقصد الأول وبين الشرور التى هى بالقصد الثانى ، ولكن بجمعها كلها أنها بقصد وعناية واقتضاء الحكمة (٥) . ولعل من أهم القضايا التى يختلف فيها الاخوان مع المعتزلة أيضاً هى قضية خلق

(١) أنظر : سيد الرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، الجزء الأول ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٧٤ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ، مرجع سابق ، ص ٣٧ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق سيد كيلانى ، القاهرة ١٩٦٧ .
الجزء الأول ، ص ٥٠ ، زهدى حسن جاد الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٥ - ٦ .

(٣) انظر ذم الاخوان للمعتزلة واعتبارهم من « المجادلة » أو أهل الجدل . الرسائل الجزء الثانى ، ص ١٣٠ .

(٤) الفاضل عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ ، ص ٣٤٦ - ٣٥٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٤ - ٤٨٠ .

القرآن ، حيث يرى الاخوان أن القرآن مبدع وليس بمخلوق كما يزعم المعتزلة ، وفي هذا الصدد يقول الاخوان « الخلق هو ايجاد الشيء من شيء آخر ... بأي شيء يتكون - أي القرآن - ان كان مخلوقا على زعم هؤلاء المخالفين ... » (١) . وهذا مما يؤكد أن الاخوان لم يطلقوا على أنفسهم « أهل العدل » تشبها بالمعتزلة بغض النظر عن اتفاقهم أو عدم اتفاقهم في بعض الأصول .

وما دمننا بصدد البحث حول مصدر تسمية اخوان الصفاء ، تجدر الإشارة الى أن اطلاق اسم « رسائل اخوان الصفاء » على الرسائل قد يعنى ثلاثة أشياء . اما أنه يشير الى أن الرسائل من تأليف اخوان الصفاء ، واما أنه يعنى أن الرسائل موجهة الى اخوان الصفاء ، واما أن الرسائل تتضمن الأفكار والآراء التي قالها اخوان الصفاء . وبالرغم من أن البعض ينفي احتمال أن يكون المعنى الثاني هو المقصود بالتسمية (٢) ، إلا أنه يستفاد من أحد نصوص الرسائل أنها موجهة من شخص ما - مؤلف الرسائل - الى اخوان الصفاء (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧ .

(٢) Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Alger 1975

p. 10.

(٣) والنص هو « وتكون في ذلك كمثل الطبيب الحكيم الرفيق الذي قد ذكرت قصته في أول الرسالة لـ اخوان الصفاء » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦) وقد وردت القصة التي يذكرها المتحدث في الرسالة الثالثة من العلوم النافوسية الشرعية وهي « في بيان اعتقاد اخوان الصفاء ومذهب الربانيين » (المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٥) .

المبحث الثاني

عصر إخوان الصفاء

تضاربت آراء الباحثين والكتاب تضاربا شديدا حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة اخوان الصفاء . ويمكن حصر هذه الآراء فى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

الاتجاه الأول :

الذى يميل اليه أكثر الباحثين هو الاعتقاد بظهور جماعة الاخوان فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، ولهم فى اعتقادهم هذا حجج وبراهين متعددة يمكن حصرها فيما يلى :

أولا - انقسام الدولة العباسية فى القرن الرابع الهجرى الى خلافت متصارعة بعد أن عصفت بالخلافة العباسية أيدي الحداث ، وتقسّمها أمراء وملوك ، ولم يبق للعباسيين الا بعض نفوذ فيما يطيف ببغداد ، أو فى توزيع الألقاب على أصحاب السلطة الفعلية (١) . وقد بلغ التمزق مداه فى هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية ، فكان السلطان فى مركز الخلافة لبنى بوية وفى الأندلس لبنى أمية ، وفى أفريقيا للعبديين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدينين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر للساسانيين . وقد بذلت كل أسرة جهودها للعمل على توسيع رقعة نفوذها والتضييق على خصيمتها ، فبثت الدعاة ، ونشرت الأموال ، وشجعت الثائرين فى البلدان المجاورة لها . وكل هذا يدل

(١) د . جبور عبد التور ، اخوان الصفاء ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ ، الطبعة

الثالثة ص ٥ - ٧ .

على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوبا لكل فرد أو جماعة في الامبراطورية الاسلامية ، بل أصبح في متناول بعض الأفراد والجماعات والأسر فعلا ، وعلى أنه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخليفة . وطلب السلطان والرغبة الى هذا الحد ، من شأنهما التفريق بين افراد الأسرة الواحدة ، فضلا عن أن يكون سببا في انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنها كذلك حمل الناس على التفتن في الاساليب الموصلة الى السلطان ، وفي أساليب الايقاع والكيد لمن بيده السلطان (١) .

ثانيا - سبق دخول بنى بوية بغداد عام ٣٤٤ هـ انتشار الفساد في الحكم ولم تكن هذه الحالة سوى نتيجة طبيعية ومحتومة للثورات العديدة التي تعاقبت على الخلافة ، نظرا لتسرب القلق الاجتماعي الى كثير من الطبقات العاملة في المدن والقرى ، عربا كانوا أم أعاجم ، ونظرا لتجمع الثورات والسلطات في أيدي جماعة من الفاسدين الذين فقدوا كل احساس بالعدل والاستقامة . وكان من نتائج ذلك تعدد الانتفاضات الاجتماعية التي حاولت أن تحقق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية بحد السيف ، ولكنها أخفقت نظرا لتألب القوى الحاكمة والمسيطرة عليها (٢) ، فاضطرت مثل هذه الحركات الى الاعتماد على أسلوب الدعوة السرية واعداد الأذهان لثورة فكرية تستتبع المكاشفة بحقيقتها بعد أن تكتمل لها عوامل النجاح . وتعتبر جماعة اخوان الصفاء - لدى القائلين بهذا الرأي - من أشهر الجماعات السرية التي نشطت وقامت على هذا الأساس (٣) .

ثالثا - انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا في القرن الرابع الهجري ، وكثرة الفرق الاسلامية من أهل الحديث والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج التي حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل وخاصة من استعان منها في سبيل ذلك بالفلسفة اليونانية ، مما ترتب عليه ظهور مذاهب تجمع في آن واحد بين الشريعة الاسلامية والفلسفة واليونانية (٤) . وفي هذا الاطار ظهرت رسائل اخوان الصفاء التي كانت تجمع بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر (٥) .

(١) د. محمد أنبهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، الطبعة الرابعة ، ص ٣٠٤ .

(٢) كثرت الانتفاضات والثورات ضد الأنظمة الحاكمة ، وسوف نذكر عندما نعرض رأينا في عصر الجماعة أمثلة لحركات المعارضة هذه .

(٣) د. جيبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٤) جميل صليبا ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ٤٥٤ - ٤٥٥ .

(٥) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريطة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ ، الطبعة الثانية ص ١١١ -

رابعاً - الصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية والدينية

بسبب تعدد الأديان والمذاهب الدينية والجنسية أو العرقية في الخلافة العباسية خصوصاً في القرن الرابع الهجري . فأراد اخوان اصفاء أن يذيبوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد شامل مبني على أسس ومبادئ مستوحاة من كافة الأديان والمذاهب والنحل (١) ، خصوصاً وأن الدين كان ولم يزل من أشد الأساليب أثراً في تحريك المشاعر والعواطف ، وبالتالي في تأليف الأحزاب والجمعيات لأهداف سياسية ، حيث لم يكن ثمة انفصال بين الدين والسياسة ، وكانت الحركات والمذاهب السياسية تتخذ الدين تقيّة حتى أصبحت في مجموعها ذات طابع ديني يصعب التخلص منه (٢) . فلا غرابة أن يستغل الاخوان هذه الظاهرة ، وأن يجربوا هذه الوسيلة الأشد فتكاً بالخصوم والأقرب إلى نيل الغايات (٣) .

خامساً - تسامح الدولة البويهية (٣٣٤ - ٣٧٦ هـ) وما أثر عنهم - كشيعية فرس - من تساهل فكري في عهد نفوذهم ، على عكس الحال في عهد سيطرة الأتراك الذين كانوا مؤيدي مذهب أهل السنة ، شديدين في قمع أي نشاط فلسفي أو فكر مخالف ، وليس أدل على ذلك من موقفهم ضد فرقة المعتزلة منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل وضد الفلاسفة والمتصوفة من أصحاب الأفكار الحرة أمثال الحلاج وغيره . وبناء عليه يرجع بعض الباحثين أنه من غير المحتمل أن تكون نشأة جماعة اخوان اصفاء في مثل هذه العهود الصارمة ، بل الأرجح هو ظهور أمرها في عهد آل بويه (٤) .

(١) د . عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، بيروت ١٩٦٢ ، الطبعة الاولى ، ص ٢٩٣ .

(٢) يذكر التافسي عبد الجبار المعتزلي أن الخلافات بين الفرق الاسلامية المختلفة مثل التي بين الأمويين والشيعة وبين العباسيين والشيعة ، لم تكن بسبب اختلافات جوهرية تتعلق بحقيقة الدين الاسلامي ، ولكنها ترجع في المقام الأول للاختلافات حول الاطماع السياسية ، هذه الاطماع التي أدت الى الصراعات بين مختلف أعضاء البيت العباسي ومختلف الشيعة ، حيث حارب بعضهم بعضاً في طبرستان والديلم وصعده واليمن والعراق (عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٥٦ ، الجزء الثاني ص ٥٩٤ - ٥٩٥) وانظر أيضاً :

Stern S. M., New Informations about the authors of the Epistles of The Sincere Brethern, Islamic Studies, Vol. III, Part 4, 1964, pp. 408, 432.

(٣) أنظر كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨ - ٣٠٠ ، ود . محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٤ .

(٤) كمال اليازجي واطول فطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ، الطبعة الاولى ، ص ٤٨٢ .

سادسا - الاستناد الى رواية لأبي حيان التوحيدي (١) التي
يستخلص منها أن جمعية اخوان الصفاء كانت قد استكملت تنظيمها سنة
٣٧٣ هـ (الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى) ، والاستدلال على ذلك
من أن الرسائل كانت قد دونت واستنسخت وانتشرت في الأسواق
وتداولتها أيدي جماعة كبيرة من القراء خلال هذا القرن (٢) .

وبالرغم مما تحمله هذه الحجج الست من وجهة في الرأي والأسانيد،
الا أنها في تصورنا لا تنهض دليلا على أن جماعة الاخوان قد ظهرت في
القرن الرابع الهجرى وذلك لعدة أسباب نجملها فيما يلي :

١. - اذا اعتمدنا على عامل انقسام الدولة العباسية الى خلافت متصارعة
كعامل لتبرير ظهور جماعة اخوان الصفاء ، لكان من الأحرى القول
بأن هذه الجماعة ظهرت قبل القرن الرابع الهجرى ، حيث بدأ انقسام
الدولة العباسية قبل حلول هذا القرن بكثير . ويذكر لنا التاريخ
اقتطاع بعض أجزاء من الدولة العباسية ، وظهور أنظمة حكم
مناوئة لهذه الدولة ، أو مستقلة عنها في سياساتها ، وذلك خلال
القرنين الثاني والثالث الهجريين . فعلاوة على الدولة الأموية الجديدة
التي أنشأها عبد الرحمن الداخل في الأندلس في بداية ظهور الدولة
العباسية ، ظهرت دولة الأدارسة بالمغرب عام ١٧٢هـ / ٧٨٨م (٣) ،
كما ظهر الحسن بن زيد في طبرستان عام ٢٥٠ هـ ، كما ظهر

= عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٨ ، ٨٧ .

= د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، مرجع سابق ص ٢٩٣ .

(١) أورد أبو حيان التوحيدي في كتابه « الامتاع والمؤانسة » مرجع سابق ،
ص ٥ - ٨ ، نص الحديث الذي دار بينه وبين الوزير أبي عبد الله العارض وزير مصمم
الدولة بن عضد الدولة البويهى في حدود سنة ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م) حول مؤلفي رسائل
اخوان الصفاء . ونقله عند القلطي في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » طبعة
القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ص ٥٨ وما بعدها) وعن هذا الأخير نقل جميع الباحثين نص الحديث
أو مضمونه . ويقال ان النص الذي أوردته أبو حيان هو أقدم نص يكشف عن أفراد
الجماعة (د. زكى نجيب محمود ، الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، تراث
الانسانية ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٣ ، المجلد الأول ، العدد
العاشر ، ص ٧٩٩ ،) .

(٢) كمال البازجي وأنطون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ،
ص ٤٨٢ .

(٣) الأدارسة نسبة الى ادريس بن عبد الله المحسن الذي اشترك في ثورة الحسين
بن علي في عهد الخليفة الهادي ، وحرب بعد فشل الثورة ومقتل زعيمها الى المغرب
حيث شكل دولة الأدارسة . (د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق الجزء
الأول ، ص ٢١٧ - ٢١٨) .

العبيديون - الفاطميون - في المغرب في أواخر سنة ٢٩٦ هـ (١) .
والسمة العامة لكل هذه الدول أنها مهدت لظهورها بدعاوى دينية
مستخدمة في ذلك أسلوب بث الدعاة الذين افتنوا في تبليغ الدعوة.
سرا تارة وجهرا تارة أخرى الى كل طائفة بالوسيلة التي
تناسبها (٢) .

٢ - أما الحجة القائلة بلجوء الناقمين على الدولة الحاكمة في القرن الرابع
الهجرى الى أسلوب الدعوة السرية بعد فشل الانتفاضات التي لجأت
الى القوة ، فان كتب التاريخ تقدم لنا أمثلة عديدة للدعوات السرية
التي ظهرت قبل القرن الرابع الهجرى ، بل ظهرت في مراحل مبكرة
من تاريخ الاسلام . ومن أمثلة هذه الدعوات السرية تلك التي
نظمها عبد الله بن سبأ في القرن الأول الهجرى (٣) . وقبل مطلع
القرن الثانى للهجرة جمع عبد الله بن محمد بن الحنفية (أبو هاشم)
حوله الاتباع ، ونظمهم بصورة سرية ، واستمر في مجاملاته للبلاط
الأموى بالرغم من الشك المتبادل بينه وبين الخليفة ، وبالرغم من كثرة
العيون التي كانت تراقبه (٤) .

وهكذا ظهرت التنظيمات السرية في نفس الوقت الذى اندلعت فيه
الثورات من الهاشبيين (علويين وعباسيين) ضد الأميين أولا
ثم من العلويين والأمويين ضد العباسيين في مرحلة تالية ، ومن
الموالى ضد الدولتين ثالثا . ومن ثم لا يمكن الاعتماد على هذه الحجة
للتدليل على ظهور جماعة اخوان الصفاء في القرن الرابع الهجرى .

-
- (١) ابن النديم ، الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ص ١٣٩ .
= سعيد زايد ، الفارابى ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية ، ص ١٢
= عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٣١ .
(٢) د . جبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦ .
= بطرس البستاني ، مقدمة الرسائل ، طبعة بيروت ، الجزء الاول ، ص ٩٨ .
= عباس محمود العقاد ، فاطمة الزهراء والفاطيون ، القاهرة ، دار الهلال ، الطبعة
٢٧ ، ص ١٧١ .

(٣) عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى الذى أظهر الاسلام ليكيد أهله ، والذي
ما انفك يسعى الى التفرقة بين المسلمين ، فكان أول من أثار الناس على عثمان ثم أصبح
من دناءة الشيعة . (زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ ،
ص ٣٧) . هذا بالرغم مما تثيره بعض المصادر في التشكيك في حقيقة شخصية عبد الله
بن سبأ (انظر في ذلك مثلا : مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ،
الجزء الاول ، الطبعة الثالثة بيروت ١٩٦٨ ، الجزء الثانى ، الطبعة الاولى ، طهران
١٩٧٢) .

- (٤) د . فاروق عمر العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٨ ، ١٦٨ .

٣ - أما عن القول بظهور جماعة اخوان الصفاء في القرن الرابع الهجري اعتمادا على انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا ، واستنادا على كثرة الفرق الاسلامية التي استعانت بهذه الفلسفة لنشر دعوتها فإنه من الملاحظ أن هاتين الطاهرتين ليستا من السمات الخاصة بالقرن الرابع فحسب ، بل ان انتشار الفلسفة اليونانية يرجع الى أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري . كما أن من يمعن النظر في تاريخ القرنين الأول والثاني الهجريين يلاحظ كثرة وتعدد الفرق والأحزاب الدينية والسياسية ، فمنذ ان ظهرت « السبائية » على مسرح التاريخ الاسلامي ، والفرق والكتل تتعاقب كل يبيت تعاليمه ويجرب حظه في المعترك الديني والسياسي (١) . وعندما بدأت الحركة العقلية تستغرق العالم الاسلامي في منتصف القرن الثاني للهجرة ، جعلت الطوائف والفرق والنحل تتبين وتستقل وتكون لها مبادئها وتسندوها بالحجج العقلية والمنطقية (٢) وفي القرن الثالث الهجري كانت أسس المذاهب الفقهية والطرق الصوفية قد استقرت كل على حدة ، وذلك بتوافر المنطق والفلسفة وكثير من علوم اليونان والهند وفارس ، حيث امتصت الفرق الاسلامية وجهات النظر العقلية المختلفة (٣) . وما من هذه الفرق - على حد تعبير المقرئزي - الا وقد نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره (٤) .

وهكذا كان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة (٥) وانتشار الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات التي استعانت بها الفرق

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

(٣) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصاوي ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٨ .

(٤) المقرئزي ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٤ هـ . الجزء الرابع ، ص ١٨٤ : ومن الملاحظ أن الحركة العلمية القوية الناهضة في القرنين الثاني والثالث للهجرة كانت بادية في ناحيتين : ناحية التوسيع والابتكار والكشف ، وكان ذلك مقصورا على العلم المادي كالطب والكيمياء والفسيولوجيا وعلم المعادن ، وقد جاء للمسلمون في ذلك كله بما لم يجيء به اليونان من قبلهم . . . وناحية التطور والازدكار والنظر في غير ذلك من نواحي العلم والثقافة ، كالأخلاق والمنطق وعلم النفس وأشباهاها مما يندمج في حدود الفلسفة ، وهذه أخذوا فيها بأساليب الفلسفة اليونانية . (انظر : د . أحمد فريد رفاعي ، الغزالي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٦ ، المجلد الأول ص ٢١ - ٢٢) .

(٥) د . علي سامي النشار ، د . محمد علي أبو ريان ، قراءات في الفلسفة ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، الطبعة الأولى ، ص ٣٠٧ .

الاسلامية المختلفة لتدعيم مذاهبها • وبناء عليه ، اذا عولنا على هذه الحجة كدليل على ظهور جماعة اخوان الصفاء ، لأمكن القول أن ظهورهم كان سابقا على القرن الرابع الهجرى •

٤ - وبشأن ما قيل من أن تسامح الدولة البويهية وتعاطفها مع الشيعة ، أدى الى ظهور جماعة اخوان الصفاء ، فهو قول مردود للأسباب التالية :

(أ) من المعلوم - كما سنرى فيما بعد - أن جماعة اخوان الصفاء كانت تسعى لقلب نظام الحكم في الدولة • ولا يعقل والأمر هكذا أن تعطف عليهم الدولة البويهية التي كانت تتولى الحكم الفعلي في فارس والعراق (١) • بل على العكس نجد وزير صمصام الدولة ابن عضد الدولة البويهى يستفسر من أبى حيان التوحيدى عن نشاط « زيد بن رفاعه » الذى كان متهما بمذهبه وبأنه على صلة بجماعة اخوان الصفاء (٢) • واذا علمنا أيضا أن البويهيين كانوا من الشيعة الزيدية (٣) على الأرجح ، لأيقنا مدى اهتمامهم بتحريك حركات وأنشطة وطوائف أو فرق الشيعة الأخرى (٤) •

(ب) لم تكن فرق الشيعة محل عطف البويهيين فقط ، بل كان الأمراء المحليون - وكثير منهم شيعى وله ولع بما يسميه المسلمون بالعلوم العقلية - يحكمون رقعة كبيرة من العالم الاسلامى (٥) ، وكان هؤلاء جميعا يعطفون على الشيعة ، ومن ثم لم يكن هناك ما يبرر تستر الجماعة في القرن الرابع الهجرى ، بل ان لجوءها الى التستر لدليل على أنها ظهرت قبل هذا القرن •

(١) د • البير نصرى نادر ، من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٤ ، الطبعة الاولى ، ص ٢٠ •

(٢) أبو حبان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ص ٥٠ •

(٣) د • عبد العزيز الدورى ، دراسات فى العصور العباسية المتأخرة ، مطبعة السريان ، بغداد ١٩٤٥ ، ١٩٤٥ ، ص ١٧ •

(٤) يرى كلود كاهن أن البويهيين - رغم أن نشر مذهب التشيع بينهم تم على أيدي الدعاة الزيديين - قد اعتنقوا عقيدة الاثنى عشرية التى تقول بغيبة الامام لكى يحتفظوا بالسلطة الفعلية • وكان للبويهيين فضل كبير على الدعوة الاثنى عشرية فقد عاش فى ظلهم وحمايتهم الفقهاء الذين حددوا منذ ذلك الحين المضمون النقيض والثابت لهذه العقيدة وقد كان موقفهم هذا أقرب الى السياسة منه الى الدين والعقيدة (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية • • مرجع سابق ، ص ٣٠٠ ، ٣٠٣) •

(٥) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٧١ • ومن الأمراء الذين كانوا يعطفون على الشيعة نذكر الحمدانيين فى الموصل وديار بكر وريقة ومصر ، والقرامطة فى اليمامة والبحرين ، والديلم فى طبرستان وجرجان علاوة على القاطنين فى المغرب وأفريقيا (د • جبور عبد النور ، اخوان الصفاء مرجع سابق ص ٥)

(ج) واذا آمنا بأنه قد تيسر للأفكار الشيعية في عهد الدولة البويهية أن تميط اللثام عن حقيقتها ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورعايتهم حرة طليقة في رائحة النهار على حد قول جولد تسيهر (١) ، فإنه من المعقول أن نذهب الى القول بأن جماعة اخوان الصفاء كانت قد تكونت كجماعة سرية قبل العهد البويهي .

هـ - وفيما يتعلق برواية أبي حيان التوحيدى من أن جمعيه اخوان الصفاء كانت قد استكملت نظامها في سنة ٣٧٣هـ / ٩٨٣ م (٢) ، فأننا اذا رجعنا الى النص الذى ذكره أبو حيان للاعتناء أنه يتكلم عن الجماعة بصيغة الماضي ، فيقول « وكانت هذه الجماعة قد تألفت بالعشرة ٠٠٠ » . كما ان أستاذه أبا سليمان السجستاني تكلم عن الجماعة بصيغة الماضي أيضا (٣) . كما يستدل من كلام أبي حيان عن المقدسى - أحد أعضاء الجماعة - أنه وزملاءه قاموا بجمع رسائل اخوان الصفاء ، وهذا يؤكد أن الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان لم يكونوا هم مؤسسى جماعة الاخوان ، بل قاموا بجمع الرسائل التى كانت موجودة من قبل (٤) .

وهكذا فمن المرجح أن رسائل اخوان الصفاء كانت قد ظهرت وعرفت قبل ذيوع اسم أبي حيان التوحيدى . ويؤكد هذا رأى أيضا قول « الشهر زورى » و « البيهقى » عند حديثهما عن ابن سينا - وهو معاصر لأبي حيان - من أن « أبوه كان يطالع رسائل اخوان الصفاء وهو يتأمله أحيانا » (٥) .

(١) أجناس جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ .

(٢) يرى البعض أن حديث أبي حيان التوحيدى حول جماعة اخوان الصفاء «لا يشفى غيلا ولا يفي بالمطلوب ولا يصح أن يكون مصدرا يوصل الى الأهداف التى يقصدها العلماء » . أنظر : عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلال الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ ص ٦ .

(٣) حينما عرض أبو حيان التوحيدى بعض رسائل اخوان الصفاء على شيخه أبي سليمان قال هذا « ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضموا الشريعة فى الفلسفة ، وهذا مرام دونه حدد » . أنظر : أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٦ - ٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١ - ١٣ .

(٥) الشهر زورى ، نزعة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ وفلسفة ، ص ٢٢٤ .

= البيهقى تاريخ حكماء الاسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦١١٩ تاريخ وفلسفة ، ص ٧٢ .

ومن ثم ، فأننا نميل الى تأييد ما ذهب اليه البعض من انه لا يعقل أن تدون رسائل اخوان الصفاء وتستنسخ وتنتشر في الاسواق وتداولها ايدي جماعة كبيرة من القراء في فترة قصيرة . وبديهي أن يستغرق ذلك كله ، بما فيه التفكير في انشاء الجمعية ذاتها ، فترة طويلة . فإذا اسفنا الى ذلك أن هذه الجمعية كانت تنظيما سريا شيعيا وأن رسائل الاخوان كانت موجهة لأعضاء الجمعية الذين يحتلون مراتب الدعاة (١) - كما سيتبين لنا ذلك عند التعرض لتنظيم الاخوان - لتأكد لنا أن ذبوع الرسائل وانتشارها بين الناس ، بل وصولها الى أيدي أعداء الشيعة ومخالفهم - أمثال أبي حيان التوحيدى (٢) وشيخه أبي سليمان السجستاني ، يحتاج الى فترة أطول بكثير مما حددها أصحاب الرأي القائل بظهور جماعة اخوان الصفاء ورسائلهم في القرن الرابع الهجرى .

وبانتهاء تفنيدها لهذه الحجة نكون قد أهدرنا الرأي القائل بظهور جماعة الاخوان في القرن الرابع ، ومن ثم ننتقل لبحث آراء أصحاب الاتجاه الثانى .

الاتجاه الثانى :

يذهب أصحاب هذا الاتجاه الى محاولة تحديد عصر جماعة اخوان الصفاء من طريق تفسير بعض النصوص التى وردت في رسائل الاخوان أنفسهم . وفى هذا الاتجاه توجد محاولتان :

(١) ما يؤكد صعوبة ذبوع الرسائل بين عامة الناس هو أن الدعاة في تنظيمات الشيعة عموما (والاسماعيلية خصوصا) جعلوا من حدود الدين امنا في اسبغ الفضائل عليهم ، لتمكنوا من نشر الدعوة وتوجيه الاتباع دونما أى معارضة أو مخالفة ، لأن مخالفتهم تعتبر في نظر الامام موقفا عن الدين وخروجا على طاعة الامام نفسه ، لأنهم من صلب العقيدة وحدودها . انظر : أبو يعقوب السجستاني ، الينايع ، تقديم وتحقيق مصطفى عالى ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ١٩٦٥ ، الطبعة الاولى ، ص ٢٢ .

(٢) نشرت للتوحيدى في عام ١٩٥١ ثلاث رسائل على بتحقيقها الدكتور ابراهيم الكيلانى وطبعت في دمشق ، الاولى منها هي « رسالة السقيفة » وتعتبر عن جانب من النضال بين السنة والشيعة في عصر بنى بويه ، وتدور فكرتها الأساسية حول الدفاع عن خصوم على وهدم احقية في الخلافة . وما يؤيد نسبة هذه الرسالة الى أبي حيان سببان : اولهما تأثره بما وقع من حوادث دامية في زمنه بين أهل السنة والروافضى ، وثانيهما عداوته الشخصية لكل من ابن العميد والصاحب بن عباد وهما من أكابر الشيعة في زمانهما ، وبلغت عداوته لهما أن وضع كتابا في ذمهما سماه « مثالب الوزيرين » نشر في دمشق عام ١٩٦١ . انظر : د. زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٤٤ ، ١٢٣ - ١٢٤ .

١ - فالمحاولة الاولى في هذا الاتجاه قام بها العلامة المستشرق كازانوفو Casanova (١) . فمثلا ورد في الرسائل أن استئناف دور الكشف والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد يكون « بانتقال القرار من برج مثلثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبیت السلطان وظهور الأعلام » . ويستخلص كازانوفو من ذلك أن الاخوان قد علموا أن ثمة ظاهرة فلكية ستظهر في السماء وتكون مناسبة لهم ، وأن كتابة الرسائل يجب أن تكون في هذا التاريخ . ثم يحاول أن يفك الطلسم ، وينتهي الى أن التاريخ المشار اليه هو التاسع عشر من نوفمبر سنة ١٠٤٧ م أو السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة ٤٣٩ هـ ، وهذا التاريخ - في تصويره - هو تاريخ انتصار مرتقب للفاطميين الذين ينتمى اليهم اخوان انصاف بالعقيدة المذهبية . وهكذا يحاول كازانوفو أن يثبت صحة تخريجه بقوله « ففي الثالث عشر من ذي القعدة سنة ٤٥٠ هـ الموافق أول يناير ١٠٥٩ م ، أي بعد أحد عشر عاما وأربعة عشر يوما من هذا التنبؤ ، دعى للخليفة الفاطمي المنتصر ببغداد » ، ويستخلص من ذلك أن كتابة الرسائل قد وقع لا شك قبل هذا التاريخ .

ويعمد كازانوفو الى تفسير فقرة أخرى من رسائل الاخوان بنفس الأسلوب تقريبا ، حيث يقول الاخوان « ومن الشيعة من يقول ان الامام المنتظر مختف من خوف المخالفين ، كلا بل هو ظاهر بين ظهرائهم يعرفهم وهم له منكرون » ، يستنتج كازانوفو أن كلمة « ظاهر » ما هي الا إشارة خفية للخليفة الفاطمي « الظاهر لاعزاز دين الله » الذي حكم بين ٤١١ - ٤٢٧ هـ بعد الحاكم بأمر الله ، ومن ثم يستخلص بأن كتابة الرسائل لابد وأن يكون قد وقع بين ٤١٨ - ٤٢٧ هـ (٢) .

ولا شك أن هذه الطريقة الغريبة في تحقيق الحوادث التاريخية لاتخلو من النقد ، وأن بطلانها ظاهر لعدة أسباب منها :

(أ) أن ما ذكره اخوان الصفاء لا يوجب أن تكون رسائلهم قد أختير لها هذا الوقت الملائم ، الذي أشار اليه كازانوفو ، لأن التنبؤ بالمستقبل قد يكون لسنين عديدة ، وقد يصدق وكثيرا ما يكذب . ثم ان العبارة التي يذكرون فيها الامام المنتظر بأنه ظاهر ، ليس فيها ما يشير أبدا الى الخليفة الظاهر لاعزاز دين الله الفاطمي .

(١) Casanova, P., Une Date Astronomique dans les Epitres des Ikhwan Al-Safa, Journal Asiatique, 1915, pp. 5-17.

(٢) Ibid, pp. 10-11, Yves Marquet, La Philosophie des Ikwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 245, 246.

(ب) خاصة وقد تبين من الحوار الذى دار بين أبى حيان التوحيدى ووزير صمصام الدولة البويهى - الذى تقدمت الإشارة اليه - أن الرسائل كانت مؤلفة فعلا فى ذلك الوقت ، وقد حمل أبو حيان طائفة منها الى شيخه أبى سليمان المنطقى ، كما أن حكم صمصام الدولة انتهى فى سنة ٣٧٦ هـ ، علاوة على أن أبى حيان التوحيدى توفى فى أواخر القرن الرابع الهجرى أو فى مطلع القرن الخامس الهجرى على أكثر تقدير (١) . فما الداعى للتنجيم وفك الطلاسم . . . الخ .

٢ - أما المحاولة الثانية ، فهى تفسير لأحد النصوص التى أوردها الاخوان فى رسائلهم حول أنواع القرانات الخاصة بالكواكب ، ومحاولة تحديده عصر الجماعة عن طريق تخريج هذا النص . فقد ذكر الاخوان أن هناك ثلاثة أنواع من القرانات ، وأن من عرفها استطاع أن يتنبأ بالأحداث المقبلة . وهذه القرانات هى :

(أ) القرآن الأعظم ، ويحدث كل تسعمائة وستين سنة ، ويدل على بعث رسول جديد وتقلب أحوال الملك والنواميس .

(ب) القرآن الأوسط ، ويحدث كل مائتين وأربعين سنة ، ويترتب عليه تبديل الملوك ، وانفصال السلطان من دولة الى دولة ، ومن قوم الى آخر ، ومن بيت الى بيت .

(ج) القرآن الأصغر ، ويحدث كل عشرين سنة ، ويوجب التغير فى الأسعار والأحوال .

وتذهب هذه المحاولة الى أن الاخوان كانوا بانتظار القرآن الأوسط وما يستتبعه من انقلاب فى الحكم وانحيار دولة وقيام دولة جديدة تنتمى الى جنس آخر . وأن الحكم المتوقع انهياره هو حكم العباسيين الذى بدأ منذ عام ١٣٢ هـ . فاذا أضيف الى هذا التاريخ ٢٤٠ عاما - التى يعتبرها الاخوان ضرورية لاكتمال القرآن الأوسط - لتبين أن الاخوان حددوا تاريخ

(١) اختلفت الروايات حول تحديد تاريخ وفاة أبى حيان التوحيدى . البعض يرى انه توفى عام ٣٨٠ هـ ، وفريق يرى انه توفى عام ٤٠٠ هـ ، ويمد فريق ثالث فى عمره حتى عام ٤١٤ هـ .
أنظر فى ذلك : -

= العسقلانى ، لسان الميزان ، حيدر آباد ١٣٣١ هـ ، الجزء السادس ص ٢٧٣ .
= د . ابراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٤ . ٣٥ .

= مصطفى عبد الرازق ، تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤٢

هذا التبديل في الحكم بعام ٣٧٢ هـ ، وهو تاريخ يتأخر قليلا عن ابتداء دعوة الاخوان ، ويتفق مع ما تتطلبه من زمن لنشرها وتعميمها في مختلف البلدان (١) .

ولنا على هذه المحاولة عدة اعتراضات لعل أهمها :

(أ) أنه لا يبدو من النص الذي استند عليه في هذا الصدد ، أن الاخوان كانوا بانتظار القران الأوسط الدال على انهيار دولة وقيام دولة جديدة (٢) .

(ب) أن الافتراض بأن حكم العباسيين هو المقصود من انهيار دولة ، افتراض لا يقوم عليه دليل . لأن اخوان الصفاء كانوا يعتقدون أن دولة اخوان الصفاء وخلان الوفاء أو دولة أهل الخير قد انقطعت بعد عهد الخلفاء الراشدين (٣) ، وقامت بعدها دولة أهل الشر ، أي دولة الامويين . ثم دولة العباسيين . فاذا ما سرنا في اتجاه أصحاب المحاولة الثانية هذه ، لأمكن القول أن الاخوان يتوقعون نهاية دولة أهل الشر حوالي عام ٢٨٠ هـ . وذلك اذا أضفنا ٢٤٠ سنة على تاريخ قيام الدولة الأموية (سنة ٤٠ هـ) . وهذا التاريخ الذي يتوقعه الاخوان أقرب للمنطق لأنه يقترب كثيرا من تاريخ ظهور دولة العبديين في المغرب عام ٢٩٦ هـ .

الاتجاه الثالث :

وأصحاب هذا الاتجاه — كالاستاذ عارف تامر والدكتور النشار — يرون أن جماعة اخوان الصفاء يعود تاريخها الى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه انتساب اخوان الصفاء للاسماعيلية وصلتهم الوثيقة بها وقدمهم بالانتساب اليها ، وعراقاة أصلهم بمعرفة أصولها وتعاليمها ، واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الاسماعيلية .

(١) د. جبوز عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) وان كان الاخوان قد ذكروا في موضع آخر من رسائلهم أنهم في انتظار حادث هجيب فيه صلاح الدين والدنيا ، وهو تجديد ملك في المملكة والتقال الدولة من أمة الى أمة . انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٠ .

(٣) يقول الاخوان « ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم ، قتل من بعده من أجلة أصحابه المساعدين له في اقامة الناموس معه مثل صديقه وفاروقه وذو النورين وما قواثر على أهله واقاربه من المصائب فصار ذلك سببا لاختفاء اخوان الصفاء ، وانقطاع دولة خلان الوفاء » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٩) . ويقولون في موضع آخر « فهكذا حكم الرمان في دولة الخير ودولة الشر فتارة تكون القوة والدولة وظهور الافعال في العالم لأهل الخير ، وتارة تكون القوة والدولة وظهور الافعال لأهل الشر » . (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٧) .

• ورسالتها (١) • ويستند أصحاب هذا الرأي في التدليل على رأيهم هذا على ما يلي :

١ - ما ذكره بعض المؤرخين والباحثين وبعض دعاة الاسماعيلية عن علاقة اخوان الصفاء بالحركة الاسماعيلية ، أمثال كازانوف ودي فروميرى وماكدونالد وعبد اللطيف الطيباوى ، وخاصة الداعين الاسماعيليين اليمانيين ابراهيم بن الحسين الحامدى والشيخ ابراهيم السيفى (٢) •

ومع ذلك يمكن القول بأنه اذا كانت أبحاث هؤلاء الآخرين ومخطوطاتهم - التى يرجع عهدها لما بعد عصر اخوان الصفاء بعدة قرون - تفيد فى اثبات مدى الاتفاق بين تعاليم الاسماعيلية وما ورد فى رسائل الاخوان ، الا أنها لا ترشدنا الى العصر الذى ظهرت فيه الجماعة •

٢ - ما جاء فى بعض المخطوطات الاسماعيلية الحديثة الاكتشاف (٣) من أن الرسائل وضعت بمعرفة أحد أئمة الاسماعيلية المستورين ، أو بعض دعاة أو حدوده الأربعة « الحرم » ، وذلك فى عهد الخليفة المأمون (١٩٧ - ٢١٨ هـ) •

ويبدو من بعض ما ورد فى هذه المخطوطات عدم امكان الارتكاز عليها كدليل على ظهور جماعة اخوان الصفاء فى عهد الخليفة المأمون • فعلى سبيل المثال ، ذكر الداعى « ادريس عماد الدين » أن الامام الاسماعيلى أمر أن تكتب الرسائل فى المساجد ، وحين وقع عليها الناس رفعت للمأمون (٤) : كما ذكر الداعى « شرف الدين بن حمزة » أن دعاة الامام المستتر صاحب الرسائل ، كانوا يفرقون هذه الرسائل فى كل قطر وكل مكان (٥) • وهذه الأقوال وما شاكلها تعنى أن الرسائل كانت قد ذاعت وانتشرت واشتهرت بين الناس ، ولو صح ذلك لكان قد ورد ذكرها بداهة فى كتب المؤرخين وكتاب الفرق الاسلامية الذين سبقوا أبا حيان التوحيدي كابن النديم مثلاً •

(١) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ٧ - ٨ •

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ •

(٣) أشار الدكتور على سامى النشار الى نفس هذه المخطوطات لكى يثبت العلاقة بين الاخوان والاسماعيلية من جهة ، وللتدليل على أن الرسائل وضعت فى عهد المأمون من جهة أخرى • وهو فى هذا يسير فى نفس الاتجاه الذى سار فيه عارف تامر • انظر : د • على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ ، الطبعة الرابعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩١ - ٣٩٨ •

(٤) عارف تامر • حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ •
تقلاً من « عيون الأحبار » لادريس عماد الدين ، المجلد الرابع ، ص ٢٢٩ •

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ • تقلاً عن « الرسالة الموقظة » للداعى شرف الدين بن

محمد بن حمزة •

خلاصة القول ، أن أصحاب الاتجاه الثالث لم يقدموا أدلة دامغة .
للبهنة على ظهور الإخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث
للهجرة .

رأينا في عصر الإخوان :

وبعد هذا العرض والتحليل للاتجاهات الثلاثة التي دارت حولها
محاولة التعرف على عصر جماعة اخوان الصفاء ، ومن خلال الدراسة
المقارنة مع من تأثر بهم من أمثال الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩ هـ)
وابن سينا ، خاصة وأن رسائل الإخوان كانت قد ذاعت وانتشرت وأن
والد ابن سينا كان يقرأها له وهو صغير ، نرى أنه من المرجح أن جماعة
الإخوان ، ومن ثم رسائلهم ، ظهرت وتطورت خلال القرن الثالث الهجري
وإن بدأت قبله بقليل . وهذا هو ما اتجه إليه أستاذنا الدكتور عز الدين
فودة أثناء مناقشة وتحقيق ذلك ، استنادا الى ما هو منطقي وطبيعي من
ظهور جماعة اخوان الصفاء على مراحل ، باعتبار أن هذه الجماعة - شأنها
شأن أى دعوة اجتماعية أو سياسية وسرية بصفة خاصة - كانت تعمل
على التطور والانتشار خفية متوامة فى ذلك مع ظروف كل مرحلة من
المراحل وعلى ضوء مدى انتشار الدعوة . ويؤيد هذا الاتجاه ما ذهب إليه
بندلي جوزى من أن المبادئ الأساسية للاسماعيلية - وإخوان الصفاء
منهم (١) - والمسائل الاجتماعية التي كانت تحوم حولها أفكارهم لم
تظهر فى يوم واحد ولم تبق على حالها مدة طويلة ، بل انها كانت تتطور
تبعاً لمطالب الزمن وظروفه ، ولتطور زعماء الحركة الاسماعيلية العقلي
والأدبي ، فهمي والحالة هذه قد قطعت كسائر أنظمتهم أدوارا عديدة ،
واجتازت مراحل كثيرة وهي تنمو وتتكيف الى أن اتخذت لنفسها صورة
نهائية هي الصورة التي يعرفها بها أكثر الكتبة المتأخرين ، (٢) .

(١) يرى بندلي جوزى أن اخوان الصفاء كانت أول حلقة أخوية ظهرت بين القرامطة ،
وأن هذه الحلقة تأسست فى النصف الثانى من القرن العاشر كما يستفاد من بعض
رسائلهم وإقوال كتبة العصر المتأخرة . ولعل هذا يتعارض مع ما سبق أن ذكره من أن
الفلسفة ، دينة للاسماعيلية برسائل إخوان الصفاء وهي أول دائرة للمعلوم والمصارف
ظهرت فى العالم ، وقد حاولوا فيها أن يبنوا مبادئهم العلمية ونظرتهم الخاص الى الطبيعة
والانسان ، وينشروا فيها آراء فلاسفة اليونان الذين كانوا فى نظرهم من درجة الأنبياء أو
أعلى ، فمهدوا بذلك السبيل لفلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم . هذا فى
حين أن وفاة الفارابي كانت عام ٣٣٩ هـ أى فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى .
أنظر : بندلي جوزى من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ ،
٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤١ .

ومن ثم فنحن أميل الى القول بظهور جماعة الاخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وأن رسائلهم بدىء في تحريرها منذئذ ، ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالى ، بل ربما لم تأخذ اسمها أيضا ، حتى أوائل القرن الرابع الهجرى .

ولعل فى القاء بعض الضوء على المحيط الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للقرن الثانى الهجرى وأوائل القرن الثالث يؤيد ما ذهبنا اليه . ذلك أن سقوط الامبراطورية الاسلامية الأولى وقيام دولة بنى العباس مكانها عام ١٣٢ هـ لم يحدث على وجه الاطلاق تغييرا ظاهرا فى حالة العناصر التى اشتركت فى انجاح الثورة العباسية . اذ سرعان ما انكشف الوجه العباسى للثورة ، ولم تتحق الآمال التى عقدتها عليها تلك العناصر . وهكذا يمكن القول بأن عناصر المعارضة فى العصر العباسى الأول وبداية العصر العباسى الثانى ، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى أحاطت بهذه المعارضة ، تمثلت فيما يلى :

أولا - المعارضة الأموية :

لقد استمرت أسطورة السفينى المنتظر - التى كانت حركة شعبية سورية مرتبطة بالقبائل اليمانية الكلبية - تعبر عن نفسها من آن لآخر . ومسألة السفينى المنتظر هذه كانت من تدبير الأمويين حتى لا ينقطع الأمل فى رجوع دولتهم . وربما كانت هذه الحركة سببا فى قيام العباسيين بالفتك بكل من توهموا فيه شيئا من الرائحة السفينانية . ولم تنقطع هذه النغمة من الشام الا سنة ٢٩٤ هـ . وفى هذا الصدد يقول محمد كرد على « وهكذا لم يخل عهد السفاح والمنصور والهادى والرشيد والأمن والمأمون من فتن مشثومة بالشام وبقيت نار العصبية تتأجج ، واليمانيون مع الأمويين ، والقيسيون مع العباسيين ، والدعوة للسفينى الذى وعد بارجاع بنى أمية تهب وتنام » (١) . ولعل السبب فى ارتباط هذه الحركة بالشام هو أن هذه البلاد كانت مركزا للخلافة الأموية منذ سنة ٤٠ هـ الى أن قامت الخلافة العباسية فانتقلت عاصمة الدولة الى بغداد . وكانت الأسرة الأموية قد ارتبطت ببلاد الشام ارتباطا قويا ، وشهدت هذه البلاد أمجاد الأمويين ، ولذا شعر أهلها بالحسرة حين سقطت الدولة الأموية . ومن ثم اختلطت العوامل السياسية بالأساطير الدينية والتنبؤات فى عدد غير قليل من انتفاضات القبائل الشامية (٢) .

(١) انظر : محمد كرد على ، خطط الشام ، دمشق ١٩٢٥ ، الجزء الاول ، ص ١٩٣

وما بعدها .

(٢) د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

ولم تقتصر حركات المعارضة الأموية على المرتبطين بأسطورة السفيناني المنتظر ، بل كانت هناك شيعة أخرى للأمويين عرفوا بـ « النابتة » وهم الجيل الجديد المعادي للعباسيين وسياستهم وللعلميين وآرائهم وللمعتزلة ومذهبهم ، واتخذوا من الولاء الأموي - في القرن الثالث الهجري - رمزا لمعارضتهم - ومن هؤلاء الحنابلة مثلاً . ولم يقتصر ولاهم على سوريا ، بل انتشر في العراق . وقد كان للقصص والأحاديث - التي نسبوها الى الرسول والصحابة في فضائل معاوية والأمويين - مغزى سياسي واضح في معارضة السلطة من جهة والشيعية العلوية من جهة أخرى (١) .

ثانيا - المعارضة الايرانية :

بالإضافة الى استياء بعض عناصر الأمة العربية وأكثر الأمم المغلوبة من سياسة بني العباس ، ومحاولة هذه الأمم إسقاط الدولة المذكورة ، نرى أن الأمة الفارسية - التي كان ينتظر أن تكون راضية عن حالتها في أيام بني العباس لما طرأ على الخلافة من التغيير الذي أدى الى انتقال عاصمة الخلافة الى جوارهم ، وإشراك الطبقة العالية منهم في إدارة البلاد ، واقتباس بعض أنظمتهم وعاداتهم القديمة ، الى غير ذلك من طرق المجاملة والتزلف اليهم - لم تكن راضية عن أحوالها في ظل الخلافة العباسية عامة ، ومنذ خلافة الرشيد خاصة . وقد أخذ استيائهم يظهر بصورة جلية بعد نكبة البرامكة ، حين أخذ الفرس يدركون أن سياسة بني العباس نحوهم لم تختلف كثيراً عن سياسة أسلافهم ، وأنهم لم يكونوا يقربونهم من أنفسهم في أول عهدهم بالخلافة الا لحاجتهم اليهم لا لمصلحة الشعب الفارسي ، ولولا ذلك لما قضوا على حياة أبي مسلم الخراساني الذي أجلسهم على كرسى الخلافة وحياة كثيرين من عظماء الفرس وقوادهم (٢) .

ونتيجة لحيبة أمل الإيرانيين - لعدم استطاعة العباسيين وبالسريعة الممكنة تنفيذ وعودهم التي قطعوها على أنفسهم في فترة الدعوة ، أو لعدم اقتناع هذه العناصر الايرانية بأن ما عمله النظام العباسي كان كافياً نظراً لوجود أهداف أعمق لهذه العناصر ترمى الى انهاء السيطرة العربية الاسلامية على ايران - فقد انضموا الى حركات ثورية قادها ايرانيون مثل

(١) - النابتة والولاء للأمويين أنظر :

Van Vloten, Au-Nabita, L'occasion du Xle Congres des Orientalistes, Paris 1899, pp. 111-115.

- الجاحظ ، رسالة في النابتة او في بني أمية ، رسائل الجاحظ ، نشر السندوبي القاهرة ١٣٤٤ هـ .

(٢) - بندي جورزي . من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٧٠ - ٧١ .

حركة سنباذ ١٣٧ هـ ، واسحق الترك ١٣٧ - ١٤٠ هـ ، وأستاذ سيس ١٥٠ هـ ، والمقنع الخراساني ١٥٩ هـ ، والمحمرة الخرمية في جرجان ١٦٢ هـ وفي أصفهان ١٦٧ هـ ، ثم ثورة بابك الخرمي التي نشبت في أوائل القرن الثالث للهجرة واستمرت لمدة عشرين عاما . كما انضم كثير من الفرس الى حركات الخوارج في سجستان وخراسان وإلى حركات العلويين في خراسان والديلم ، كما انضموا أيضا إلى حركات ضد السلطة العباسية قادها ثوار عرب مثل جهور العجلي وعبد الجبار الأزدي ورافع ابن الليث (١) .

ومن الملاحظ على حركة المعارضة الإيرانية في العصر العباسي الأول أنها اتخذت مظهرين أساسيين : الأول مقاومة إيجابية مسلحة . والثاني مقاومة سلبية وسلمية تتمثل بالأفكار والدعايات التي تبثها حركة الشعوبية والزندقة ، وانتشار المبادئ الخرمية لدرجة صارت معها هذه المبادئ رمزا لوعي الأمة الفارسية في كفاحها للتخلص من حكم العباسيين (٢) ومن أهم الخصائص المشتركة لحركات المعارضة الإيرانية ما يلي (٣) :-

١ - نزوعها إلى التوفيق Syncretisme ، إذ جمعت آراء إسلامية وإيرانية قديمة حاولت أن توفق بينها في سبيل تكتيل أكبر عدد ممكن من الأتباع . فكان زعماء هذه الحركات يظهرون لكل جماعة بثوب جديد ، ويلوحون لكل كتلة بشعارات تستهويها . ولكن يبدو أن الإيرانيين - رغم هذه النزعة - حصروا دعوتهم في الأمة الإيرانية ، فلم يشرك البابكيون مثلا في ثورتهم العناصر العربية ولا التركية ، وقد كانت هذه الأخيرة - على حد تعبير الجاحظ - مادة الإسلام وجيشه المنظم (٤) وقد كان ذلك من أهم أسباب فشل الثورة:

٢ - اشتراك هذه الحركات في التبشير بالمنقذ المنتظر ، إذ كان طبيعيا للعناصر التي كانت تعيش في حالة من الحيرة والقلق - الإيرانية والعربية على حد سواء - أن تجد سلوى وعزاء لها في أمل توقع

(١) حول حركة سنباذ والمقنع وانتفاضات جرجان وأذربيجان والخرمية والبابكية انظر :

= حسين قاسم العزيز ، البابكية ، مرجع سابق ، ص ١٤١ وما بعدها ، وقد ذكر الباحث العديد من المصادر العربية والأجنبية حول حركات المعارضة هذه .
- كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٣ - ١١٧ .

(٢) د . عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٣) د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٤) ندلى جوني ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .

الخلاص على يد المنتقد المنتظر في شخص زعيم سابق أو مصلح ديني.
ثائر جديد • ان هذا الاعتقاد بالمنتقد المنتظر كان بلسما لما كانوا
يعانونه • ولعل تطلع زعماء هذه الحركات الى ضم أكبر عدد من
هؤلاء الضعفاء الناقمين من الرعية ، جعلهم يستغلون شعار « المنتقد
المنتظر » الذي يجذب الضعفاء والمحرومين أكثر من غيرهم من
الناس •

ثالثا - المعارضة الخارجية :

لقد نظر الخوارج - بسبب مذهبهم في الخلافة المبني على الانتخاب
والشورى - الى العباسيين نفس النظرة العدائية التي كانوا ينظرون بها
الى الأمويين - فالعباسيون بنظرهم مغتصبون للخلافة • وبسبب ذلك
كسبت حركة الخوارج الكثير من الموالين الإيرانيين اليها ، حيث قدمت لهم
الفرصة لإعلان استيائهم من سياسة العباسيين ، أو التنفيس عما يختلج
في نفوسهم من آمال وآلام مكبوتة أو صعوبة التحقيق لسبب أو لآخر (١)
وحققوا بعض النجاح في مناوأة الخلافة العباسية خصوصا في المغرب
العربي •

رابعا - المعارضة العلوية :

ما أن ثبت العباسيون مركزهم ، وقبضوا على زمام الخلافة ، حتى
بدأوا ينظرون الى العلويين نظرة شك على أنهم منافسوه ومصدر خطر
عليهم • أما العلويون فقد نظروا للعباسيين على أنهم مغتصبون للسلطة من
أصحابها الشرعيين (٢) • وهكذا تحول النزاع حول الخلافة الى مرحلة

(١) د • فاروق عبر السياسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ •
ويمكن الرجوع لتفاصيل عن المعارضة الخارجية في الدولة الأموية والدولة
العباسية في :

- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، المطبعة الحليية ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، الجزء
السابع ، ص ٢٢ - ٢٣ ، ١٨٨ ، ٤٦٤ ، ٤٧٧ ، الجزء التاسع ، ص ٢١١ •
= قحطان غيبه الستار الحديثي ، حركات الخوارج في خراسان ، مجلة كلية الآداب
جامعة البصرة بالعراق العدد السادس ، ص ١٤٨ وما بعدها •
= د • فاروق عبر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ١٩٧٤
ص ١٣٨ - ١٤٢ •

= كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية
الامبراطورية العثمانية ، مرجع سابق ، ص ٨٤ - ٨٥ •

(٢) احتوت المراسلات المتبادلة بين الخليفة العباسي المنصور ومحمد النفس الزكية
العلوي حجج كل من العباسيين والعلويين في أحقية كل منهم بالخلافة دون الآخر وقد
تحدث ابن طباطبا عن أحقية محمد النفس الزكية بالخلافة فقال: كان بنو هاشم ، الطالبيون =

جديدة . حيث أصبح نزاعا بين الهاشميين أنفسهم - العباسيين والعلويين - بعد أن كانوا جميعا يدعون في مرحلة الاعداد للثورة ضد الدولة الاموية الى تولية « الرضا من آل محمد » (١) دون تحديد اختياره من الفرع العلوي أو العباسي (٢) .

وقد أدرك العباسيون الأوائل أن الحركة العلوية أصبحت رمزا للمعارضة ضدهم وأن الكتل المستاعة التي أخفق العباسيون في كسبها نقلت ولاءها الى العلويين وأخذت تدعو لهم سواء كان ذلك بإخلاص أو لمجرد التظاهر بولائهم واتخاذهم واجهة سياسية (٣) .

ويرى « اجناس جولد تسيهر » أن العباسيين فاقوا الأمويين في ادراكهم لحقيقة خطر الدعوة العلوية ، لأن العباسيين لم ينسوا ان الدعاية العلوية التي نشطت في أخريات العصر الأموي التي أتاحت لسلالة العباس أن تجهز على عرش الأمويين في أواسط القرن الثامن الميلادي ، كما مهدت الدسائس الشيعية بدرجة كبيرة الى هذه الخاتمة التي انتفع بها العباسيون . وقد استأثروا بالغنيمة وهدمهم ذون العلويين بحجة أن محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلا رسميا . وبعد أن ظفر العباسيون بثمرة الدعاية الشيعية ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر لمقاومة الدسائس والمؤامرات التي لم ين الشيعية عن تدبيرها ، ورأى الشيعة فيهم أنهم كاسلافهم الأمويين ليسوا خلفاء شرعيين . ومن ثم اضطهد العباسيون كثيرا من كبار العلويين ، حتى من الذين ينتمون الى سلسلة الأئمة ، وتكلموا بهم في قسوة زائدة لدرجة أن كثيرا منهم قضى حياته في السجن أو مات مقتولا أو مسموما (٤) .

== والعباسيون ، قد اجتمعوا في ذيل دولة بني أمية وتذكروا حالهم وما هم عليه من الاضطهاد ، وما قد آل اليه أمر بني أمية من الاضطراب وميل الناس اليهم ومحبتهم لأن تكون لهم دعوة ، وانفقوا على أن يدعوا الناس سرا ثم قالوا : لا بد لنا من رئيس نبايعه . فاتفقوا على مبايعة انفس الزكية . انظر : ابن طباطبا ، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الاسلامية ، مطبعة الموسوعات ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ١٤٦ .

(١) مؤلف من القرن الثالث الهجري ، أخبار العباس وولده ، تحقيق د. عبد العزيز الدوري ود. عبد انجبار المطلبي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٢٠٤ .

(٢) د. علي حسني الخربوطلي ، المهدي العباسي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ص ١٢٨ .

وانظر أيضا : د. فاروق عمر ، الخلافة العباسية .. مرجع سابق ، ص ١٥٤ - ١٦٩ .

== كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية .. مرجع سابق ، ص ٨٦ - ٨٨ .

(٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

(٤) جولد تسيهر المقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

وقد ساعد على ضرب انتفاضات العلويين ، فشنت القيادة العلوية ذاتها وتصددها . اذ أن ولاء الشيعة لم يكن باتجاه فرع معين . وتدل الأحداث التاريخية على أن هؤلاء الأتباع كانوا يغيرون ولاءهم من فرع الى آخر بكل سهولة وحسب الظروف .

وحتى الجناح المسالم من الشيعة ، وهم أتباع جعفر الصادق ، فلم يسلموا من المراقبة الدقيقة من جانب العباسيين . وبعد موت جعفر الصادق ، وانقسام الشيعة الامامية الى امامية معتدلة واسماعيلية متطرفة (١) ، ثم يسلم زعيم الامامية المعتدلة الذين عرفوا فيما بعد - بالاثني عشرية - موسى الكاظم من السجن في عهدى المهدي والرشيدي .

ولم يكن امام الاسماعيلية - نظرا لتضييق الخناق على النشاط العلني - الا أن تلجأ الى اتباع نظام الدعوة السرية (٢) . وفي هذا الصدد يقرر البعض أن العودة الى نظام « التقية » كان أمرا تطلبته الظروف ، وواكب ذلك تفشى الحركة العقلية التي سادت العالم الاسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري . ومن ثم وجد الشيعة أنفسهم مضطرين لا الى التقية فقط ، بل الى تأسيسها على أساس من المنطق والكلام (٣) .

وكان للظروف التي شهدتها الدولة العباسية الأولى ، أثرها في نجاح الدعوة الاسماعيلية وبروزها كقوة فعالة على المسرح . فقد اشتغل العباسيون باخماد الثورات الداخلية التي هبت في كل مكان ، وكانت الفرق الشيعية الأخرى في دور النزاع الأخير . ويمكن أن نلخص موقف هذه الفرق في ذلك الوقت فيما يلي (٤) :

١ - الأبي هاشمية الحنفية كانوا يتلقون ضربات العباسيين حتى أنه لم يبق منهم الا فلول قليلة تركزت في جنوبي العراق ، ثم اندمجت فيما بعد في الاسماعيلية .

٢ - والزيدية ، أخذ أتباعها طريقهم الى البلاد النائية في اليمن وطبرستان ، ولم تكن لهم قوة كجماعة محاربة .

(١) د. محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ ، الطبعة الثالثة ، ص ٢٢٩ .

(٢) د. عبد العزيز الحوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .
وانظر أيضا : د. كامل الشيبني ، التقية أصولها وتطورها ، مجلة الايمان ، السنة الثانية ، النجف ١٩٦٥ ، الأعداد ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ السنة الثانية النجف ١٩٦٦ ، الأعداد ١ ، ٢ .

(٤) عارف تامر ، الامامة في الاسلام ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ص ١٤٠-١٤١ .

٣ - والحسينيين ، كانوا لقمة سائغة للعباسيين وهدفا صالحا لسيوفهم .
فتمزق جنود « النفس الزكية » وأخيه إبراهيم ، ولولا فرار ادريس
ابن عبد الله الى بلاد المغرب ، وأخيه يحيى بن عبد الله الى بلاد
المشرق ، لزال هؤلاء الحسينيون كقوة سياسية دينية ومع ذلك فقد
تمكن الرشيد من القضاء على يحيى ، وساعد دولة الأغالبة على مناوأة
الأزارسة حتى لم يعد لهؤلاء أى خطورة على العباسيين .

٤ - وفرقة الامامية المعتدلة - الاثنى عشرية فيما بعد - تعرض امامها
موسى الكاظم للسجن حتى الموت فى عهد الرشيد ، وغدر المأمون .
يعلى الرضا فمات مسموما بعد أن كان قد ولاه ولاية العهد . وظل
أحفاده يلاقون كل أنواع الاضطهاد حتى تشتتوا ما بين سجن وهارب .
ومقتول ، ولم تأت سنة ٢٦٠ هـ حتى زال كل خطر لهؤلاء بعد أن
اختفى امامهم الثانى عشر بسامراء (١) .

وهكذا فان الاسماعيلية كفرقة بدأت - فيما يبدو كسائر فرق
الشيعة - بداية عقائدية . فلم يختلف أوائلها عن فرق الشيعة الأخرى .
كثيرا . ولكن بعد أن انتقلت الفلسفة اليونانية الى البيئة الاسلامية ،
خصوصا منذ عهد المأمون ، نجدهم يتأثرون بهذه الفلسفة الوافدة (٢) .
وقد أشار الشهرستاني الى ذلك بقوله « ثم ان الباطنية القديمة قد
خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج » (٣) .
ومن ثم لا نجد غرابة فى وصف البعض لآخوان الصفاء بأنهم النظائر
المثلسفون لحركة الاسماعيلية السياسية (٤) . كما لا يستبعد أن تكون
جماعة مثل جماعة اخوان الصفاء كصدى لهذا العصر وثمره من ثمار

(١) يرى البعض أن الحسن بن على المعروف بالعسكري مات عام ٢٦٠ هـ ولا ولد
له واختلط على أتباعه أمره فقالوا : أن له ولدا مكتوما يظهره الله عز وجل اذا شاء وأنه
القائم المنتظر، وان خراس شيعته تعرفه وتلقاه (أبو سعيد نشوان الحميرى، الحور العين،
تحقيق كمال مصطفى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٦٥ - ١٦٦) وتشير مصادر
أخرى - وخصوصا مصادر الشيعة الاثنى عشرية - الى ولادة ولد للحسن العسكري اختفى
بصورة غامضة عقب وفاة أبيه . انظر على سبيل المثال : الشيخ سليمان بن ابراهيم الحنفى
القندوزى ينايبع للوذة ، النجف ١٩٦٥ ، ص ٤٦٤ ، على بن محمد بن أحمد المغربى المالكي
المعروف بابن الصباغ ، الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة ، النجف ١٩٦٢ ، ص ٢٧٧ ،
سبط ابن الجوزى ، تذكرة الخواص ، النجف ١٩٦٤ ص ٣٦٣ . وانظر أيضا :
Montgomery Watt, What is Islam, Arab Background Series, London
and Beirut 1968.

(٢) أبو الوفا الغلبى التفتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الراية العربى .
القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٦٢ - ١٩٣ .

(٤) عباس محمود العقاد ، فاطمة الزهراء والفاطميون ، مرجع سابق ، ص ١٧١ .

الأحداث التي سادت العالم الاسلامى فى هذه الحقبة ، وقد بلغت الثقافة الاسلامية أوجها ، فتنوعت فنون الأدب ، وتعددت مدارس النحو واللغة ، وأنت العلوم الطبيعية والرياضية أكلها ، واستقرت المذاهب الفقهية . وكل ذلك ترك أثره على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية . وكان للشيعنة أدبهم وتقاليدهم الباطنية وفرقهم المختلفة وأتباعهم ، التف حولهم س التف ، وتأثر بهم من تأثر . وكل ذلك غذاء وفير ومتنوع أفاد منه اخوان الصفاء ، ونهلوا من حياضه ، وكان له شأن فى آرائهم وأفكارهم التي إوردوها فى موسوعتهم الكبرى ، كما كان للأحداث السياسية أيضا شأن آخر فى تكوين الجماعة ، ولعلها وجهت أفكارهم ودفعتهم لتحرير رسائلهم ، حيث كان العالم الاسلامى يحيا حياة سياسية لا تتعادل مع مجده الثقافي ، تهدده أخطار متلاحقة فى المغرب والمشرق ، عاشت فيها الجماعة وأحست بها فى أعماق كيائها .

وهكذا يمكن القول بأن البيئة السياسية التي سادت أواخر القرن الثانى والقرن الثالث الهجريين ، تعتبر أكثر ملائمة لظهور وتطور تنظيم سرى للاسماعيلية - مثل جماعة اخوان الصفاء - من أى عصر آخر . حيث أن مناخ ذلك العصر كان يتميز بسمات خاصة أهمها أن العالم الاسلامى فى هذا الوقت كان قد تهيأ لقبول نظام جديد والاعراض عن نظام قديم ، وأن هذا التهيؤ كان ذا شقين : أحدهما ينكر النظام القائم ، والآخر يرحب بالنظام المنتظر ويعطف عليه (١) . ولا شك أن هذا الجو يعتبر مناسبا لظهور تنظيمات تعمل فى الخفاء للتمهيد للنظام المنتظر والتبشير بقربه . مجيئه مثل جماعة اخوان الصفاء ، وكان طبيعيا أن يتسم فكر هذه الجماعة بأبعاد وآفاق سياسية . فهو اذن فكر ذو طابع سياسى ، نشأ على يد جماعة مارست العمل السياسى والاجتماعى ، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين .

(١) د . أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى - العقلانيون والبدويون أو النظر والعمل ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٩ ، ص ٣٠١ .

المبحث الثالث

البيئة الجغرافية لآخوان الصفاء

اختلف الباحثون أيضا حول مكان تأسيس أو ظهور جماعة آخوان الصفاء . ويمكن أن نجد في هذا الصدد اتجاهين : الأول يذهب إلى أن الجماعة تأسست في البصرة حيث كان مركزها الرئيسي وأنه كان لها فرع في بغداد ، والثاني يذهب إلى أن الجماعة ظهرت في سلمية بالشام . وسنحاول فيما يلي أن نعرض بإيجاز لهذين الاتجاهين .

الاتجاه الأول :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن جماعة الآخوان ظهرت في البصرة ، ولذا يطلق عليها دي بور « آخوان الصفا في البصرة وفرع جماعتهم في بغداد » (١) ، كما يستخدم جولد تسيهر في التعبير عن الجماعة عبارة « جماعة آخوان الصفا البصرية » (٢) .

(١) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ ، ١١١ ،

١١٣ .

(٢) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩ ، وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية (دار الشعب ، القاهرة ، المجلد ١٤ ، مادة آخوان الصفاء ، ص ٤٥٢) أن أعضاء هذه الجماعة قد اتخذوا البصرة مقرا لها . ويقول محمد يوسف موسى (في تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن القاهرة ١٩٤٠ ، ص ١٥٤) أن الآخوان اتخذوا البصرة مقرا لهم . ويرى حنا الفاخوري و خليل الجبر (تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٦٥٧ ص ٢٣٦) أن ظهور الآخوان كان بالبصرة ومنها تفرقوا في مختلف البلدان حيث كان لهم دعاة ومجالس . ويقول الأب يوحنا الفاخوري البرلسي (آخوان الصفاء ، درس تحليلي لفلسفتهم مذيّل بمنتخبات من رسائلهم ، مطبعة القديس بولس حريصا ، لبنان ١٩٤٧ ، ص ٢) أن مدينة البصرة كانت المقر الاسمي لجماعة الآخوان ،

ويبدو أن أصحاب هذا الاتجاه قد توصلوا إليه متأثرين بالاعتبارات التالية :

١ - ما ذكره أبو حيان التوحيدى ، ونقله عنه القفطى ، ثم نقله عنهما كافة من بحث في موضوع اخوان الصفاء ، حيث قال أبو حيان في معرض حديثه عن زيد بن ربيعة - الذى ظن أنه أحد مؤلفي رسائل اخوان الصفاء - « وقد أقام - أى زيد - فى البصرة زمنا طويلا ، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة » (١) .

وفى تصورى أن هذا القول لا ينهض دليلا على ظهور اخوان الصفاء بالبصرة اعتمادا على اقامة زيد بن ربيعة زمنا طويلا بالبصرة . بل سوف يتأكد لدينا حينما نتعرض لأشخاص جماعة اخوان الصفاء أن زيدا هذا ربما كان أحد أعضاء الجماعة فى مرحلة من مراحلها المتأخرة ، حيث عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى .

ومن كلام لأبى حيان التوحيدى أيضا (٢) ، تصور البعض أن هناك جماعة تعيش ببغداد على اتصال وثيق بأخوان الصفاء . وعن جماعة بغداد هذه بقول أبو حيان « ومن أعضائها أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني (٣) ، وأبو زكريا العميرى ، والعروضى أبو محمد المقدسى ، ويحيى بن عدى وأبو اسحق الصابى ، ومائى المجوسى » .

= وأنه من المحتمل أن تكون الجماعة قد تكونت فى بغداد ثم انتقلت الى البصرة ومنها بثت دعوتها فى البلاد . ويقول الدكتور أحمد فريد رفاعى (الغزالى ، الجزء الاول ، مرجع سابق ، ص ٢٥) ان الاخوان أقاموا فى البصرة مهد الثقافات الدخيلة على الاسلام . ويرى أبو بكر ذكوى (تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ الطبعة الرابعة ، ص ٢٧) أنه كان للأخوان شيعة بالبصرة وأخرى ببغداد . وسار كمال اليارجى وانطون غطاس كرم (أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ - ٤٨٢) وراء رواية أبى حيان التوحيدى وذكرنا بأن مركز الجماعة كان مدينة البصرة . ويؤكد عمر المسوقى (اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٨٧ و ٩٠) أنه لا خلاف فى أن الاخوان ظهوروا بالبصرة ، واتخذوها مركزهم الرئيسى ، ومنها انتشر دعائهم فى مختلف الأمصار والبلدان وأوجدوا لهم أنصارا فى مواطن عدة ينشرون مذهبهم بطرق سرية منظمة . وينقل مونتجمرى وات هذه الفكرة فى كتاباته وكأنها حقيقة مسلم بها (انظر :

W. Montgomery Watt,

Islam and the Integration of Society, London 1961, p. 70).

(١) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤامسة ، مرجع سابق ، ص ٤ - ٥ .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، المقابسات ، نشر حسن السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ .

ص ٥٧ .

(٣) كان أبو سليمان يعقد فى منزله ندوات ثقافية أو حلقات فكرية ، وكان يتردد عليها كثير من طلاب العلم من أبناء الأندلس وأبناء سجستان وتركستان وبلاد الشرق ، حتى كان منزله بمثابة كعبة علمية يحج إليها رواد المجالس الأدبية من مختلف أنحاء

وربما كانت هذه الجماعة تشبه جماعة اخوان الصفا في سريتها وأسلوب عملها واشتغالها بالفلسفة (١) . ولكن من المرجح أن هذه الجماعة تختلف عن تلك ، وذلك استنادا الى ما سبق أن أشرنا اليه من مهاجمة أبي سليمان المنطقي السجستاني لرسائل اخوان الصفا (٢) .

٢ - ان البصرة كانت حاضرة علم قديمة ، نشأ فيها عدد من الحركات السياسية والعلمية والفكرية والروحية . فهي منذ أسست في عهد عمر بن الخطاب وهي تمثل عاصمة الاسلام في العلم ، ومحط نشير من رجال الفرق الدينية المتعددة . ففيها ظهر المرجئة والقدرية ، وفيها نشأ الحسن البصري . وواحد من عطاء زعيم المعتزلة ، وفيها ظهر النظام الذي خلط الدين بالفلسفة ، وفيها قام عبد الله بن ميمون القداح بفتنة القرامطة . وفيها قام ابو الحسن الاشعري يتنصل من الاعتزال ويدافع عن عقائد أهل السنة . وكان بالبصرة حلقات للعلم من كل فن وصنف . ومن ثم فقد كانت البصرة مكانا مناسباً للاعداد لثورة . فهي ذات مركز اقتصادي مرموق ، كما أن موقعها الاستراتيجي مناسب ، لأنها أقرب مدينة عربية الى الأهواز وفارس ، وتقع على باب السحراء التي يفر اليها كل مخالف للنظام القائم أو خارج عليه . وهي لهذا كانت ملتقى رجال الشرق الوثنى من فرس وهنود وديلم برجال الاسلام . ففيها التقت المانوية والزرادشتية والبرهمية والصابئة والدهرية وغيرها من الديانات القديمة التي غزاها الاسلام . ولعل ما تميزت به البصرة من طابع عسكري - حيث ضمت في الأصل عناصر بدوية هم المقاتلة العرب - جعلها تجذب جماهير من هذه العناصر المتنوعة ، مما زاد من فعاليتها الدينية والفكرية . والواقع أن البصرة ذات السلوك السياسي المتلون ، كانت تناهض كل سلطة أو سيطرة . وهذا يفسر كونها ملجأ لأعداء النظام القائم (٣) .

لهذه الأسباب قرر البعض أنه ليس ببعيد أن تكون جماعة اخوان الصفا قد اختارتها منشأ أو مركزا لها ، لا سيما وهي مع بعدها عن بغداد

.. الدنيا . انظر : د. زكريا ابراهيم . ابو حيان التوحيدى اديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء . مرجع سابق . ص ٢١ - ٢٢ .

(١) محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . مرجع سابق ، ص ٦٤ .

دى برر ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) انظر المبحث الثانى - الاتجاه الاول من هذا الفصل .

(٣) عمر الدسوقي ، اخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٨٧ - ٩٠ .

د. فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

— عاصمة العباسيين — كانت على صلة متينة بسائر الحواضر الأخرى . هذا علاوة على أن الحركات غير الموالية عادة ما تنشأ في حواضر أهلة بعيدة عن قلب البلاد (١) . ويؤكد هذا عدم وجود حركة علوية مناهضة عرفت بها البصرة . فالبصرة بالرغم من أهميتها الاقتصادية وموقعها الجغرافي وظروفها الحضارية والتاريخية وسلوكها السياسي المتلون التي تجعل منها مكانا محتملا لنشأة جماعة أخوان الصفاء ، إلا أننا إذا نظرنا إلى اتجاهها السياسي في العصر العباسي الأول للاحظنا أنها لم تكن علوية ولا عباسية في ميولها (٢) وقد وصفت البصرة بأنها كانت « عثمانية تدين بالكف » ، وهذا الاصطلاح لا يعنى بالضرورة أن البصرة كانت ميالة للأمويين ، ولا أنها كانت ضد العلويين . ولعل ما يمثل حقيقة موقف البصرة ما قاله أحد شيوخها حين دعاه إبراهيم الحسنى (شقيق محمد ذي النفس الزكية) إلى الثورة معه « انى لا أرى القتال ولا أدين به » (٣) ، وقول رجل آخر في حق علي بن أبي طالب « كيف أحب رجلا قتل من قومي من لدن كانت الشمس ههنا إلى أن صارت ههنا إحدى عشرة مائة » ، مشيرا بذلك إلى محاربة علي لهم وقتل أعلامهم (٤) . ولعل القاء نظرة على العناصر المكونة لأهالي البصرة تؤكد لنا حقيقة موقف هذه المدينة . فقد كانت البصرة قد قسمت في ذلك الوقت بين خمس قبائل هي (٥) :

- = أهل العالية ، وهم بعض قبائل قريش وبجيلة وختعم واسد وبني سليم — ولم يكن بينهم من يوالى العلويين .
- = تميم أو مضر ، وهم أكبر قبيلة أثرت على الحياة السياسية والفكرية في البصرة وكانوا مواليين للأمويين بصورة عامة ، وليس لهم صبغة علوية على الإطلاق .
- = بكر بن وائل أو ربيعة ، وكانوا معروفين بولائهم للفرع الحسنى من العلويين وعندهم ظهرت حركة إبراهيم الحسنى .
- = عبد القيس ، وهى من أضعف القبائل وأكثرها شغبا ، وكانت ميولهم علوية .

(١) كمال اليازجى وأنون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٤٨١ — ٤٨٢ .

(٢) Theodore Noldeke, Sketches from Eastern History, [Translated by: I.S. Black, London 1892 p. 151-152.

وأنظر أيضا : الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ١٩٣٩ ، الجزء الحادى عشر ، ص ١٢٦ .

(٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .

(٤) نشوان الحميرى ، الحور العين ، مرجع سابق ص ٢٣٠ .

(٥) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .

= الأزد ، ويعتبرون من أنصار أهل البيت بصورة عامة .

ومن ثم يتضح أن الطابع الذي يقرره بنو تميم كان هو الطابع العام للبصرة . ولذا وصف محمد بن علي العباسي البصرة في وصيته بأنها عثمانية محايدة ، مما يؤيد عدم وجود حركة موالية لبنى هاشم (أهل البيت) في البصرة ، الأمر الذي نستبعد معه أن تتخذها جماعة اخوان الصفاء مركزها الرئيسي .

٣ - ما ذكره ماكدونالد عن احتمال الاتصال بين أبي العلاء المعري وجماعة اخوان الصفاء ، اذ قال « يظهر أن أبا العلاء قد اتصل ، في وقت ما ، بجماعة مثل اخوان الصفاء ان لم يكونوا هم أنفسهم » (١) . كما ورد اسم « اخوان الصفاء » في شعر لأبي العلاء حيث قال (٢) :

كم بلدة فارقتها ومعاشر يذرون من أسف على دموعا
واذا أضاعتنى الخطوب فلن أرى لوداد اخوان الصفاء مضيعا

وربما قوى هذا الاحتمال أن أبا العلاء كان أثناء اقامته في بغداد (٣) يختلف الى مجمع فلسفي خاص يأتلف يوم الجمعة من كل أسبوع بدار عبد السلام بن الحسين البصري (٤) .

وفي تصوري أن الجماعة التي التقى بها أبو العلاء في بغداد ، والتي أطلق عليها اسم اخوان الصفاء ، لا يكفي للدلالة على أن جماعة اخوان الصفاء - التي هي موضع دراستنا - قد ظهرت في بغداد . وربما أطلق أبو العلاء اسم « اخوان الصفاء » على الجماعة التي التقى بها واختلف الى ندواتها ، لأن التسمية كانت شائعة في عصره . أو لعله التقى فعلا بحلقة من حلقات اخوان الصفاء في بغداد ، أو لعل الخيال الشعري والطموح الفكري عنده هو ما دعاه الى اطلاق اسم اخوان الصفاء على جماعته ، لأنه

(١) Macdonald D. B., Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903, p. 199.

(٢) د . طه حسين ، ذكرى أبي العلاء ، القاهرة ١٩٢٥ ، الطبعة الاولى ، ص ١٢٥
(٣) يرى البعض أن أبا العلاء سافر الى بغداد عام ٣٩٨ هـ كأمين الالباني وياقوت والصفدي وابن حجر ، ويرى بعض آخر أن ذلك كان في عام ٣٩٩ هـ كأمين البوزي والقلطي وأبي الفداء والذهبي ، وقد جمع ابن العديم بين الرأيين فذكر أنه رحل الى بغداد سنة ٣٩٨ هـ ودخلها سنة ٣٩٩ هـ (د . عائشة عبد الرحمن ، أبو العلاء البصري ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٩٠ - ٩١ و ١١٩) .

(٤) وفي هذا المجمع قال أبو العلاء قصيدة أرسلها الى صاحب الدار يتذكر فيها يوم الجمعة (عروبة) : -

تهيج أشواق عروبة الهيا إليك ذوقتي عن حضور بمجمع
الفر : عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

أنس بهم وبصحبتهم ، ووجد في الاختلاط بهم لذة عقلية حببت اليه مجلسهم ووجدوا فيه مفكرا حرا ثائرا ، فأحبوه وبادلوه ودا بود ، وصفاء يصفاء ، فأسف حين فارقتهم (١) . ولربما أطلق على جماعته هذا الاسم لما بينها وبين جماعة اخوان الصفاء من تشابه في البحث الفلسفي .

الاتجاه الثاني :

يذهب أصحاب هذا الاتجاه الى القول بأن مركز دعوة اخوان الصفاء وبداية نشاطهم كحركة سرية كان بمدينة « سلمية » بالشام ، ثم بعد ذلك تأسست فروع الجمعية في مختلف أنحاء البلاد ، على أساس أن الأئمة المستورين - والى أحدهم تنسب رسائل الاخوان - كانوا يعتبرون سلمية مركز حركتهم .

وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على المخطوطات التي اكتشفت حديثا (٢) والتي تشير الى أن الأئمة المستورين - أو المكتومين على حد تعبير البعض (٣) - من أبناء اسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب ، كانوا ينتقلون سرا داخل البلاد ، فقد انتقل الامام محمد بن اسماعيل من المدينة الى الكوفة ثم الى الري ثم الى نهاوند ثم الى نيسابور ثم الى فرغانة ثم الى عسكر مكرم حيث توفي عام ١٩٣ هـ . ثم انتقل ابنه عبد الله الملقب بأحمد الوفي من عسكر مكرم الى زاهر ثم الى الديلم ثم الى معرة النعمان ثم الى مدينة سلمية ثم الى مصياف حيث توفي عام ٢١٢ هـ . وتسلم شئون الامامة من بعده ولده أحمد الملقب بمحمد .

(١) ظل أبو العلاء يتذكر بغداد ويلتفت اليها من وراء أسوار عزلته ويحن الى من ترك هناك من صفوة الاصحاب . ومن قوله في قصيدة أرسلها الى صديقه عبد السلام ابن الحسن البصري يعيى فيها صديقه القاسم بن الحسن التنوخي :
لنا ببغداد من لهوى تحييه فان تحملتها عنا فحييتنا
أنظر : مجهول شرح النوير على سقط الزند لأبي العلاء المعري ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٨ هـ ، الجزء الثاني ، ص ١٥٣ ، ١٦١ .

(٢) عثر على هذه المخطوطات عارف تامر في بلدة « مصياف » بسوريا (أنظر : عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ . وله أيضا : الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٤ ، ١٢٩ ، ١٨١) . وقد اعتمد د. علي سامي النشار على هذه المخطوطات عند بحثه لهذا الموضوع (أنظر : د. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام مرجع سابق ، الجزء الثالث ، الاسماعيلية الباطنية ورسائل اخوان الصفاء) .

(٣) أنظر : تقي الدين أحمد بن علي المقرئ ، انماط باخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء ، تحقيق د. جمال الدين الشيال ، المجلس الاعلى للدراسات الاسلامية ، القاهرة ١٣٨٧/١٦٦٧م ، حاشية ص ١٦ .

التقى ، فوضع الوكلاء والدعاة بمركز دعوته في سلمية وسار متنقلا بين بلاد الشام ، ثم الى الري ثم الى همدان ثم الى أذربيجان ومنها الى استانبول حيث توفي عام ٢٢٩ هـ . وبعده تسلم ولده الحسين الملقب بعبدة الله الرضى شئون الدعوة الامامية ، وكان يقيم في سلمية حيث توفي عام ٢٦٥ هـ (١) . كل هذا علاوة على أن هذه المخطوطات تشير الى أن رسائل اخوان الصفا قد وضعت أو صُنفت في عهد هؤلاء الأئمة .

رأينا في مكان الجماعة :

وفي تصوراتنا أنه من المرجح أن جماعة اخوان الصفاء اتخذت من مدينة سلمية بالشام مركزا رئيسيا لها ، واتخذت لها فروعاً في مختلف البلدان والأقاليم . اذ بالإضافة الى المخطوطات التي أشار اليها أصحاب الاتجاه الثاني ، فإن الظروف السبامية للشام - في العصر الأول العباسي وأوائل العصر الثاني - تجعله مكاناً مناسباً لظهور جماعة اخوان الصفاء واتخاذهم مقراً رئيسياً لحركتهم . ولعل السبب في ذلك هو أن أهل الشام كانوا هم الجند المخلص لبنى أمية ، وأنهم شعروا بالألم والحسرة لسقوط الدولة الأموية .

ومن المتصور والحالة هذه أن اشتراك العلويين وأهل الشام في بغض وكرهية الدولة العباسية ، قد يكون دافعاً لتشجيع أئمة الاسماعيلية على اتخاذ سلمية بالشام مركزاً رئيسياً لدعوتهم السرية . هذا بالإضافة الى بعدها عن عاصمة الخلافة والمدن الرئيسية ، مما يجعل هؤلاء الأئمة في مأمن من عيون بنى العباس (٢) . ونحن لا نقصد من اتخاذ سلمية مركزاً للدعوة أنها كانت مكان نشر الدعوة ، بل كانت مركزاً لتخفي الأئمة وكبار رجال الحركة .

(١) يبدو أن الأماكن التي تنقل بينها الأئمة المستورون غير متفق عليها ، ويؤكد هذا أن عارف تاجر نفسه يذكر أماكن غير هذه في مرجع آخر (انظر : عارف تاجر ، الفرامطة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ٢٨ - ٤٢) .

(٢) ان عيون بنى العباس كانت تتبع أولاد اسماعيل وأحفاده أينما حلوا وأينما رحلوا ، لأنهم كانوا يخشون نفوذهم ويعتبرونهم أعظم الناس خطراً عليهم فأدى ذلك الى اضطراب بنى اسماعيل الى التخفي وسكنى البيوت البعيدة والمدن الصغيرة ، ومن هنا بدأوا يوفدون دعائهم الى أطراف الخلافة العباسية لبث دعوتهم السياسية ونشر تعاليمهم الدينية والاجتماعية . ومن ثم فإن قوة العباسيين في العصر الأول خصوصاً اضطرت الاسماعيلية الى أن ينقلوا مركز دعوتهم الى سلمية التي ظلت عاصمة الاسماعيلية منذ ذلك الوقت الى أن بدأت تهجر تدريجياً اعتباراً من القرن العاشر الميلادي (انظر :

Xavier De Planhal,

Les Fondements Géographiques de l'Histoire de l'Islam, Paris 1968, p. 101).

أما فيما يتعلق باتخاذ الإخوان فروعاً لجماعتهم في كافة البلدان والأقاليم ، فإن رسائلهم لا تكاد تخلو أحداها من عبارة « وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد » وهذا دليل على مدى انتشار أتباع الجماعة وأنصارها في مختلف الأقاليم (١) . ويترتب على هذا الانتشار بداعة أن تكون في هذه البلاد مراكز للدعوة يتلقى الأتباع من خلالها تعليمات وأوامر وتوجيهات المركز الرئيسي للدعوة ، ويرسلون لهذا المركز من خلاياهم المحلية ما تجمع لديهم من معلومات أو استفسارات . ويؤيد هذا بندلي جوزي اذ يقول : « نستطيع بديهي أن نفترض وجود هذه الفروع في عاصمة البلاد وبعض مدن إيران وآسيا الوسطى وسوريا ومصر وغيرها من البلاد التي انتشرت فيها مبادئ الاسماعيلية وكان لها فيها تأثير ظاهر » (٢) .

= وانظر أيضا : بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ، ميشيل لباد ، الاسماعيليون والدولة الاسماعيلية في مصياف ، مطبعة الاتحاد ، سوريا ١٩٦٢ ، ص ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٣ - ٢١ ، ٣٢ ، ٣٥ . عبد العزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية للتأخرة مرجع سابق ، ص ٢٣ ، ايفانوف ، مذكرات في حركة المهدي الفاطمي أو استتار الامام ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ١٩٣٩ ، ص ٩٣ وما بعدها ، كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، مرجع سابق ص ٢٥٨ .

(١) وقد جاء في الرسائل أيضا « اعلم أيها الأخ ، اينك الله وايانا بروح منه ، أن لنا أحرانا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٨) .

(٢) بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ .

المبحث الرابع

أشخاص اخوان الصفاء

لقد أدى الاختلاف بين الباحثين حول عصر جماعة اخوان الصفاء ، الى الاختلاف حول أشخاص هذه الجماعة الذين صنفوا رسائل اخوان الصفاء . وقد عبر « القفطى » عن هذا الاختلاف بقوله « ولما كتم مصنفوها - أى الرسائل - أسماءهم ، اختلف الناس فى الذى وضعها ، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الخدس والتخمين ، فقوم قالوا : هى من كلام بعض الأئمة من نسل على بن أبى طالب ... واختلفوا فى اسم الامام الواضح لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة ... وقال آخرون : هى تصنيف بعض متكلمي المعتزلة فى العصر الأول ... » (١) .

ويمكن تقسيم آراء الباحثين فى هذا الصدد الى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

الاتجاه الأول :

ويضم هذا الاتجاه الباحثين والكتاب الذين قالوا بظهور جماعة اخوان الصفاء فى القرن الرابع الهجرى عموماً ، والذين اعتمدوا على ما أورده أبو حيان التوحيدي حول جماعة اخوان الصفاء خصوصاً . وقد بنى هؤلاء آراءهم حول أشخاص الجماعة فى إطار حديث أبى حيان الى وزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهى عن زيد بن رفاعة ، حيث قال « وقد أقام - أى زيد - بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادق بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستى ويعرف

(١) القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

الجزء الاول ، ص ٥٩ .

بالمقدسى (١) . وأبو الحسن على بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني (٢) ، وأبو الحسن العوفى وغيرهم . . . ووضعوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة ، علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخوان الصفاء » وكتبوا فيها أسماءهم « (٣) » وقد نقل كثير من الباحثين نص حديث أبي حيان التوحيدى هذا أو مضمونه ، مع اختلافات بسيطة فى أسماء الأعلام (٤) .

(١) لعله غير المقدسى الذى له شهرة كبيرة فى مجال الدراسات الجغرافية ، وأشهر كتبه أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم . ويعتبره الشهرستاني من فلاسفة الاسلام المتأخرين (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ١٥٨ - جولدسنهر ، العقيدة والنشئة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٣٠) .

(٢) يسميه دى بور « محمد بن أحمد النهرجورى » (دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٣) ، ويطلق عليه حاجى خليفة « أبو أحمد النهرجورى » (حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالقايا ورفعت بليكة الكليس ، وكالة المعارف الجلييلة القاهرة ١٩٤١ - ١٩٤٣ الجزء الأول ، ص ٩٠٢) . ونرجح أن النهرجورى أصبح من المهرجاني نسبة الى «نهرجورى» بفتح النون والراء الاولى ، وهى بلدة بالشرق . التشيوى ، الرسالة التشيوية فى علم التصوف ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ١٩٦٦ ، هامش ص ٤٥ .

(٣) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، ص ٥ - ٧ .
وقد أشار القاضى عبد الجبار المعتزلى (المتوفى ٤١٥ هـ) فى أحد مؤلفاته كتبه حوالى عام ٣٨٥ هـ الى أربعة أشخاص من هؤلاء دون أن يشير الى أنهم مؤلفى رسائل اخوان الصفاء أو الى أنهم أعضاء فى جماعة اخوان الصفاء بقوله « وإنما أشرنا الى هذا الزنجاني القاضى لأنه كبير فيهم ومن أتباعه زيد بن رفاعه الكاتب وأبو أحمد النهرجورى والعوفى وأبو محمد بن أبى البقل الكاتب المنجم . هؤلاء بالبصرة احياء وغيرهم فى غير البصرة . وهكذا لم يرد اسم المقدسى فى نص القاضى عبد الجبار ، بينما أضاف اسما جديدا لم يرد هذه التوحيدى وهو ابن أبى البقل (عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، كثيبت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٦١١) .

(٤) انظر على سبيل المثال : -

- الشهرزورى ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .
- البيهقى ، تاريخ حكماء الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
- حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الاول ، ص ٩٠٢ .
- كمال اليازجى وأنطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ .
- محمد البهى ، الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٣٠٦ .
- دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .
- محمد يوسف موسى ، تاريخ الاخلاق ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ١٥٥ .
- حنا الفاخورى وخلييل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ .
- الأب يوحنا الفاخورى البرلمى ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٣ .
- جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ .

وتجدر الإشارة الى أن هؤلاء الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان لا توجد لتراجم حياتهم سوى نكت صغيرة، اللهم الا اذا استثنينا «المقدسي» .
فالعسقلاني والبغدادي ، أشارا إشارة سريعة الى « زيد بن رفاعه » ، وقد وصفه البغدادي بأنه كان محدثا كاذبا ، ولكنهما لا يشيرا الى اشتراكه في تأليف الرسائل (١) . وفي تصور بعض المعاصرين أن زيدا هذا كان رئيس جماعة اخوان الصفاء ، وأنه كان على درجة عالية من المعرفة وسعة الاطلاع (٢) .

ويذهب الشهرزوري والبيهقي الى أن ألفاظ الرسائل للمقدسي (٣) .
ويذكر السبكي أن أبا سليمان الخطابي البستي (المتوفى سنة ٢٨٨ هـ / ٩٨٨ م) وضع كتابا أسماه « الغنية عن الكلام وأهله » ، وقد تضمن هذا الكتاب أنه ليس هناك حاجة لعلم الكلام ، ومن ثم لا حاجة لاستخدام العقل في الوصول الى الحقائق الدينية . وهذا القول يتعارض مع ما ذهب اليه اخوان الصفاء من تمجيد العقل تمجيده لا حده . فاذا صح ما أورده السبكي عن أبي سليمان الخطابي البستي ، وأن هذا الأخير هو نفسه أبو سليمان بن معشر (أو مشير) البستي الذي ذكره أبو حيان ، لكان

== د . أير نصري نادر ، من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ص ١٧
Adel Awa, L'esprit Critique des Freres de la pureté, Beyrouth 1941, p. 23.
A.L. Tibawy, Ikhwan Al-Safa and their Rasail, The Islamic Quarterly, 1955, II, pp. 28-46.

- د . محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ .
- عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .
- بطرس البستاني ، مقدمة الرسائل ، طبعة بيروت ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٥ .
- (١) أنظر : ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٦٣ .
- البغدادي ، تاريخ بغداد ، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٣١ - ١٩٣٢ ، الجزء الخامس ، ص ١١٢ .
- (٢) كمال اليازجي واطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨١ .
- بطرس البستاني ، مقدمة الرسائل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٦ .
- (٣) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ ، البقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

وانظر أيضا :
Stern S.M. New information about the authors of the Epistles of the Sincere Brethern, Op. Cit., pp. 406, 423.

هذا دليلا على عدم صحة ما نسب اليه من اشتراكه في تأليف الرسائل (١) .

أما أبو الحسن العوفى ، فلم نقف على ترجمة دقيقة لحياته ، اللهم الا ما أورده صاحب « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » ومن أنه كان من أصحاب اخوان الصفاء ، وأن له رسالة في أقسام الموجودات ونفسيرها (٢) .

ومن ثم ، يمكن القول بأنه لا توجد أدلة كافية للقول بأن الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدى هم جماعة اخوان الصفاء . وإن كان من المتصور أن يكونوا من جماعة اخوان الصفاء فى إحدى مراحلها المتأخرة التى كانت موجودة على عهد أبى حيان . ويستخلص من كلام أبى حيان أنهم - كما سبق أن أشرنا - اشتركوا أو ساهموا فى جمع الرسائل وليس فى تصنيفها . ويضيف بعض الباحثين المعاصرين الى هؤلاء الخمسة أبا حيان التوحيدى نفسه وأستاذه أبا سليمان محمد بن طاهر السجستانى وأبا زكريا العمرى وعبد السلام بن الحسين البصرى ومحمد أبو الفرج وأبا سفيان والجلوانى زاعمين أن هؤلاء من بين مؤلفي رسائل اخوان الصفاء أيضا ، دون أى إشارة الى المصادر التى استندوا اليها فى تقرير ذلك . ونحن نميل الى عدم مناقشة هذا الرأى لوضوح بطلانه ، حيث أن من المعروف أن أبا حيان التوحيدى وأستاذه لم يكونا من الشيعة . وقد أشرنا الى مهاجمتهما للرسائل وآراء الاخوان ، علاوة على أننا لم نصادف هذا القول الا فى مصدر واحد ينتمى صاحبه للاسماعيلية (٣) ، ويبدو أنه خلط بين أعضاء جماعة بغداد التى كان يرأسها السجستانى ، وبين المجمع الفلسفى الذى كان أبو العلاء المعرى عضوا فيه وكان يرأسه عبد السلام البصرى .

الاتجاه الثانى :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن رسائل اخوان الصفاء من وضع الحكيم المجريطى (٤) ويستند أصحاب هذا الرأى فى المقام الأول على ما ورد فى

(١) أنظر السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٤هـ .
الجزء الثانى ، ص ٢١٨ .

(٢) حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق . المجلد الأول ، ص ٨٤٧ .

(٣) أنظر : مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر ، دار اليقظة العربية ، سوريا ١٩٥٣ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٤) هو مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطى القرطبى الأندلسى ، ويكنى أبا قاسم . عاش فى زمن الحكم (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) وفى زمن هشام الثانى =

كتاب المجريطى « رتبة الحكيم » حيث قال : « وقد قدمنا من التأليف فى العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية ، رسائل استوعبتها استيعابا لم يتقدمنا فيها أحد من أهل عصرنا البتة . وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم ، فتنافسوا فى النظر اليها ، وحضوا أهل زمانهم عليها ، ولا يعلم من ألف ، ولا أين ألف غير الحذاق منهم ، لما دأبوا على مطالعتها لاستحسانهم إياها ، واستعذابهم لألفاظها ، علموا أنها من تأليف زمانهم وعصرهم الذى هم فيه ، ولا يعلمون من ألفها ، وكل ذلك من تلك التأليف مبسوط المرسوم ٠٠٠ » وقد حمل البعض هذا القول على الظن أن الرسائل التى يشير اليها المجريطى هى رسائل اخوان الصفاء ، حتى لقد سئل البهائى مفتى الديار الرومية عن صاحب كتاب اخوان الصفاء فقال « رأيته منسوبة للمجريطى ، وما تحققت من هو وما أخباره (١) .

وحاء فى فتاوى الشيخ ابن حجر عن رسائل اخوان الصفاء « نسبها كثير الى جعفر الصادق ، وهو باطل . وانما الصواب أن مؤلفها مسلمة ابن قاسم الأندلسى ٠٠ » (٢) .

وبالرغم من أن صاحب « كشف الظنون » يرى أن مؤلفى رسائل اخوان الصفاء هم الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدي ، إلا أنه

« (٣٦٦-٣٩٩هـ) وتوفى سنة ٣٩٨هـ . وفى روايات أخرى سنة ٣٩٥هـ أو ٣٩٧هـ قبل مبعث انفتنة التى أدت الى سقوط الدولة الأموية بالأندلس . وألجب تلاميذ عظماء منهم الكرمانى وابن خلدون . وتدل الأخبار والأقوال على علو كعبه فى الرياضيات والفلك والمعاملات ، حتى لقد سماه صاعد الأندلسى امام الرياضيين (صاعد الأندلسى ، التعريف بطبقات الأمم ، ص ٦٩) ، ولقبه ابن بشكوال بالقرطبى والحاسب (ابن بشكوال ، الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٤) ، ووصله ابن خلدون بأنه شيخ الأندلس فى علوم الكيمياء والسيمياء والسحر فى القرن الثالث وما بعده (ابن خلدون ، المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٤٨١) ومن أشهر مؤلفات المجريطى كتابا « رتبة الحكيم » و « غاية الحكيم » (انظر : الأب ميخائيل الجميل ، المجريطى ونظريته فى الطبيعيات ، آفاق غربية ، عدد يوليو ١٩٧٦ ، ص ٨٢ - ٨٥) .

(١) انظر : المحبى ، خلاصة الأثر ، تحقيق مصطفى وهبى ، المطبعة الوهبية القاهرة ١٢٧٦ هـ ، الجزء الرابع ، ص ٦ ، جميل صليبا ، مقدمة الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٦ .

(٢) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن الألوامى البغدady ، محاكمة الأحمد بن طبة بولاق ١٢٩٨ هـ ص ٤٥ . وما بعدها ، مقدمة أحمد زكى باشا لرسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، القاهرة ١٩٢٨ ، الجزء الأول ، ص ٣٠ - ٣١ .

يرى أيضا أن للحكيم المجريطى القرطبى رسائل على نمط رسائل اخوان الصفاء تحمل نفس الاسم ولكنها نسخة مغايرة (١) .

ولا يقر « ويدمان » Wiedemann أن المجريطى هو مؤلف رسائل اخوان الصفاء ، بل يرى أنه رحل الى بلاد المشرق وجلب معه عند عودته الى الأندلس بعض الكتب العربية واليونانية من بينها رسائل اخوان الصفاء (٢) ، وأملأها على تلاميذه محاضرات (٣) . بينما يرى اخرون ان الرسائل وصلت الى الأندلس بطريقة ما (٤) ، وأن المجريطى قرأها وفهمها ، وأغراه ما ورد بها من اشارات الى الرسالة الجامعة وأنه لا يقف على كنه رسائل اخوان الصفاء الا من ارتاض بما قدموه ، فأبلى هذا الكتاب شرحا لرسائل الاخوان مدعيا أنه الرسالة الجامعة التى أشاروا اليها فى رسائلهم (٥) . وقد استند أصحاب هذا الرأى على ما كتب على الصفحة

(١) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، مرجع سابق . المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .
وعلى نفس النسق قال الشيخ على يوسف فى مقدمته لرسائل الاخوان (طبعة كلية الآداب) ان المجريطى ألف رسائل على مثال رسائل اخوان الصفاء وكنم اسمه فيها . وقد علق أحمد زكى باشا على ذلك بقوله : قول نطالبه عليه بالدليل ، ولا تأخذه منه قضية مسلمة ، فان مثل هذا مما يهم المؤرخين نقله . (انظر : مقدمة أحمد زكى باشا لرسائل اخوان الصفاء ، طبعة القاهرة ١٩٢٨ ، مرجع سابق ، ص ٢٨) وعلى نفس نسق صاحب كشف الظنون سار أيضا عمر الدسوقي حيث رأى ان هناك نوعين من الرسائل ، الأولى لـ اخوان الصفاء ، والثانية على نمطها ألفها المجريطى فى احدى وخمسين رسالة مثلها . (عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء مرجع سابق ص ٤١) .

(٢) انظر : wiedmann, Migridi, Encyclopedie de L'Islam.

(٣) سنا الفاخورى و خليل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ .
ويرى البعض أن الدليل على أن المجريطى أملى هذا الكتاب على تلاميذه هو تكرار عبارة « قال الحكيم » فى ثناياه ، وأن المجريطى اشتهر باسم « الحكيم » (عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦٩) . ولكن من المؤكد أن ترديد هذه العبارة لا يجب أن يحيل على أن المجريطى هو المقصود بوصف الحكيم ، فقد ترددت عبارة « قال الحكيم » و « قال حكيم » فى عدة مواضع فى رسائل اخوان الصفاء نفسها (انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢١١ ، ٢١٨ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٥٠ - ١٥٢) .

(٤) يرى البعض أن الخليفة الحكم الثانى (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) أرسل بعض التجار الى المشرق لشراء الكتب ، فعادوا معهم مجموعة كبيرة من الكتب من بينها رسائل اخوان الصفاء (أحمد أمين ، مبادئ الفلسفة ، القاهرة ، ص ٧٤) . بينما يرى القاضى صاعده أن الكرمانى - تلميذ للمجريطى ، هو أول من أدخل رسائل اخوان الصفاء الى الأندلس ، وأنه رحل الى ديار الشرق وانتهى منها الى حران من بلاد الجزيرة وعنى هناك بطلب الهندسة والطب ، وعند عودته جلب معه رسائل اخوان الصفاء (صاعده الأندلسى ، التعريف بطبقات الأمم ، مرجع سابق ، ص ٧٠) وانظر فى نفس المعنى أيضا : عمر فروخ . ابن باجه وفلسفة القرية ، بيروت ١٩٥٢ ، ص ١٦ .

(٥) عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

الأولى من إحدى نسخ رسائل اخوان الصفاء ، حيث كتب ما نصه « هذا سفر فيه رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، وربما نعتت بالرسالة الجامعة ذات الفوائد النافعة للمجريطى » (١) .

وفى تصورى أنه لما كانت رسائل اخوان الصفاء شئ والرسالة الجامعة شئ آخر فان هذا الخلط الواضح بين الرسائل والرسالة الجامعة والذي ورد على النسخة المشار اليها ، يشكك فى مدى الاستناد عليها كقرينة على تأليف المجريطى للرسالة الجامعة .

ومن المرجح أن المجريطى لم يؤلف قط رسائل اخوان الصفاء ولا الرسالة الجامعة وذلك لعدة اعتبارات لعل أهمها :

١ - تراجع الحكيم المجريطى لا تقدم دليلا ماديا ، ولا حجة عقلية مقنعة ، على أنه وضع رسائل اخوان الصفاء . كما أن المؤرخين الثقات الذين أشاروا الى المجريطى كالقاضى صاعد الأندلسى وابن أبى أصيبعة والقفطى وابن بشكوال والمقرئ وابن خلدون وغيرهم ، لم ينسبوا اليه تأليف الرسالة الجامعة . ولعل البعض نسبوا للمجريطى هذه الرسائل ، حينما لمحا عبارته - التى أشرنا اليها من قبل - فى كتابه « رتبة الحكيم » ، فى غمرة البحث عن مؤلف رسائل اخوان الصفاء بغير جدوى ، فاعتقدوا أنهم أدركوا غايتهم . ولا شك أن ماورد فى « رتبة الحكيم » لا يعد برهانا قاطعا على تأليف المجريطى للرسائل أو للرسالة الجامعة .

٢ - ان أسلوب الرسالة الجامعة شديد الشبه بأسلوب رسائل اخوان الصفاء ، وكلاهما يختلف تمام الاختلاف عن أسلوب المجريطى فى كتابيه « رتبة الحكيم » و « غاية الحكيم » (٢) .

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، نسخة خطية ، دار الكتب المصرية ، تحت رقم ٤١ حكمة . ويمتاز البعض على رأى القائل بوجود كتاب اسمه رسائل اخوان الصفاء للحكيم المجريطى بقوله « ان صاحبه - أى صاحب هذا الرأى - لم يكلف نفسه مشقة البحث عن اسم الرسالة الحقيقى ، بل اقتصر على ما كتبه الوراقون عليها .. ولو مصنفها لأدرك دون كبير عناء أن اسمها الرسالة الجامعة لأن هذا الاسم مذكور غير مرة فى فصولها المختلفة » (جميل صليبا ، الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الاول المقدمة ص ٧) .

(٢) من الملاحظ أن أبواب الرسالة هى نفس أبواب الرسائل ، وعدد الرسائل فى الكتابين واحد ، وهى على نمط الرسائل قد تضمنت كثيرا من الآيات القرآنية وصدرت أكثر فصولها بالعبارات المأثورة فى الرسائل « اعلم أيها الأخ البار الرحيم أيده الله وإيانا بروح منه » ، وورد بها عبارات وجمل كثيرة بنفس عبارات وجمل الرسائل بالحرف الواحد وعلى سبيل المثال ص ٩ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٤١ ، ٤٩٦ ، ٥٠٦ ، ٥٦٢ ، ٦٤٣ من الرسالة الجامعة .

٣ - ان الرسالة الجامعة ترد القارئ الى رسائل اخوان الصفاء . فقد ورد في الرسالة الجامعة اشارات صريحة الى ذلك ، وعلى سبيل المثال ورد ما نصه « ولذلك شرطنا في كتبنا وقدمنا في رسائلنا أنه لا يحل لأحد من أهل الأديان ، أى دين كان ، أن يتهم على هذه الرسالة وأن ينظر فيها ويطلع عليها ، الا بعد ما يرتاض بقراءة ما بين يديها من الرسائل المقدمة عليها لتتهذب نفسه . . . فان قراءته للرسائل المتقدمة تكون معينة له على القراءة في هذه الرسالة » (١) .

كما أن الرسائل أيضا تحيل القارئ الى الرسالة الجامعة . وعلى سبيل المثال ورد في فهرست الرسائل ما نصه « تم الكلام على الرسائل ، وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها ، المشتملة على حقائق بأسرها . والغرض منها ايضاح حقائق ما أشرنا اليه ونبهنا في هذه الرسائل عليه ، أشد الايضاح والبيان ، يأتي على ما فيها فتبين حقائقها ومعانيها . . والرسالة الجامعة من رسائلنا هي منتهى الغرض لما قدمناه . . » (٢) .

وهذه النصوص وما شابهها تدل على مدى التكامل والتشابه بين الرسائل والرسالة الجامعة ، كما تدل على أن مؤلفها واحد أو جماعة واحدة .

ومن ثم فأننا نميل الى تأييد من ذهبوا الى انكار نسبة الرسائل أو الرسالة الجامعة للمجريطي . ولعل النتائج التي توصلنا اليها بشأن عصر ظهور جماعة اخوان الصفاء ، والتي تضمنت ترجيحنا لظهور الجماعة في أوائل القرن الثالث الهجري ، تؤكد وجهة نظرنا في شأن انكار نسبة الرسائل للمجريطي الذي توفي سنة ٣٩٢هـ (٣) أو سنة ٣٩٨هـ (٤) على أكثر تقدير .

ورغم أننا نؤيد عدم نسبة الرسائل أو الرسالة الجامعة للمجريطي ، الا أننا نميل الى القول بأن المجريطي قد ألف رسالة - وليست

(١) الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ - ١٥٣ . وانظر أيضا : ص ٨ ، ٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٦٩ ، ٤٣٦ ، ٥٢٧ ، ٦٠٨ .

(٢) الرسائل . مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣) فتاوى الشيخ ابن حجر (انظر : أحمد زكي باشا ، مقدمة الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٣١) .

حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .

(٤) جميل صليبا الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المقدمة ، ص ٣ .

الرسالة الجامعة - على غرار رسائل اخوان الصفاء استنادا الى مخطوط يعود للقرن الثامن الهجري ، اهتدينا اليه بارشاد استاذنا الدكتور عز الدين فودة ، تضمن نصوصا تكاد تكون طبق الاصل لبعض نصوص الرسائل السابعة والثامنة والتاسعة من رسائل اخوان الصفاء ، وقد وضعت هذه النصوص في المخطوط بطريقة تؤكد أنها مأخوذة من مختصر لرسائل الاخوان ، وقد أشار المخطوط الى أن أحد هذه النصوص من قول « المرجيطى » ومن المرجح أنه تصحيف لاسم المجريطى (١) .

الاتجاه الثالث :

يرى أصحاب هذا الاتجاه ان رسائل اخوان الصفاء من وضع أحد الأئمة من آل البيت ، أو من وضع الحجاج والدعاة لأحد هؤلاء الأئمة ، في أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث الهجري .

أولا - أشرنا من قبل الى ما ذكره « القفطى » من أن البعض قد نسب الرسائل الى أحد الأئمة ، ولكنهم اختلفوا في اسم الامام الواضع لها . كما أشرنا الى انكار ابن حجر العسقلاني نسبة الرسائل الى الامام جعفر الصادق (٢) .

وتشير معظم المخطوطات الاسماعيلية الى أن الرسائل من وضع أحد الأئمة في عصر الخليفة العباسي المأمون . فالداعي السورى « نور الدين أحمد » (٧٤٩ - ٨١٧ هـ) يرى أن واضع الرسائل هو الامام عبد الله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الملقب « أحمد الوفى » الذى تسلم الدعوة خلال الفترة من ١٩٦ - ٢١٢ هـ (٣) . ويؤيد أغا خان زعيم طائفة

(١) محمد بن منكل ، الأحكام الملوكية والفوايط الناموسية ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣ فروسية تيمور ، ص ١٥١ . وقارن هذا النص مع النص الوارد في الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ . وقد قمنا بتحقيق النصوص المماثلة في هذا المخطوط لرسائل الاخوان فى بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة صنعاء ، العدد الثانى ١٩٧٩ .

(٢) أنظر الاتجاه الثالث من هذا المبحث ، ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ، ص ٦٣ .

(٣) نور الدين أحمد ، فصول وأخبار ، مخطوط اسماعيل عشر عليه عارف تاجر فى بلدة مصياف بسوريا (جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٥ - عارف تاجر ، حقيقة اخوان الصفاء ، وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١٢) ويرى الداعى أن السبب فى قيام الامام عبد الله بتأليف الرسائل هو أنه « لما علم بما آلت اليه الشريعة فى عهد العباسيين من الانحطاط والضعف ، شرع بتأليف كتاب رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ووه كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة معا . وقد أمر حدوده الأربعة ، الحرم ، وكان مقرهم فى سلمية وهم أقرب الحدود اليه ، أن يكتبوا ما ينتميه علمهم ويحصل منه اليهم . فآخذ كل واحد بكتابة ما يشير به عليه من العلوم =

الاسماعيلية هذا الرأي ، وينتسب الى أن الامام « وفي أحمد » هو مؤلف الرسائل (١) . والداعي اليمنى « ادريس عماد الدين » (المتوفى سنة ٨٧٢ هـ) ينسب الرسائل الى الامام أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل الملقب « محمد التقى » ، الذي تسلم شئون الدعوة بعد والده أحمد الوفي ، في الفترة من ٢١٢ - ٢٢٩ هـ (٢) . ولعل هذا الرأي يفسر لنا ما كتب في آخر رسائل اخوان الصفاء المطبوعة في الهند من أن المؤلف رجل يدعى « أحمد بن عبد الله » (٣) .

== أو يرسله اليه اذا كان غائبا في مكان بعيد ، حتى جاء عدد رسائل الكتاب مطابقا لعدد صلوات الفريضة والسنة والتوافل .

(١) جاء في كتاب أغاخان « نور مبین جبل الله المتين » أن سبب تأليف الرسائل هو أن الناس طلبوا من الامام وفي أحمد أن يعرفهم الفرق بين الدين والفلسفة فآلف الرسائل في اثنين وخمسين رسالة ، وأخفى اسمه لأسباب سياسية ونشره باسم « همايون » وحرفها بالجميل تساوى « وفي أحمد » . وأن المأمون لما اطلع على الرسائل ذهل وأيقن أن مؤلفها لابد وأن يكون أحد الأئمة ، فجدد في البحث عنه . (عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٧٨) ونشير الى أن هناك مراجع كثيرة ذكرت أن حروف اسم « عبد الله بن محمد » أو أحمد الوفي تساوى بحساب الجمل عدد الرسائل ، أي اثنين وخمسين (انظر على سبيل المثال : جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٦) . ونشير الى أن كتاب الامام سلطان محمد شاه على الشهير بأغاخان « نور مبین جبل الله المتين » مصنف باللغة الأردية ويقع لى ٦٦٠ صفحة (انظر : مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ٩٥) .

(٢) ادريس عماد الدين ، عيون الأخبار ، المجلد الرابع ، ص ٢٢٩ ، حيث يقول « وقام الامام التقى أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بعد أبيه بالإمامة وبحث دعائه في الألفاق من سلمية ، واتصل به الدعوة ودعوا اليه وهم مخفون لمقامه كاتمون لاسمه - وكان المأمون حين احتال على « علي بن موسى الرضى بن جعفر » ظن أن أمر الله قد انقطع رجته عن الأرض قد ارتفعت .. وخشى الامام عليه السلام أن يميل الناس الى ما زخرف المأمون عن شريعة جده ، فآلف رسائل اخوان الصفاء .. فحين وقع عليها الناس رفعت الى المأمون فعلم أنه لم يضع شسيتنا ، وأن امارته من قطع جبل الإمامة لن يكون » . ويقول الداعي ادريس في موضع آخر « فقام الامام أحمد بن عبد الله صلوات الله عليه .. فنشر العلوم ظاهرا وباطنا ، وصنف الرسائل ، وجعلها على العلوم الأربعة ، ثم جعلها ثلاثة وخمسين رسالة شاهدة عليه ودالة عليه ، لأن اسمه بحساب الجمل ثلاثة وخمسون » ويرى الدكتور على سامي النشار أن هذا النص الأخير ورد في كتاب عيون الأخبار ، بينما يرى عارف تامر أنه منقول من كتاب زهر المعاني للداعي ادريس أيضا (انظر : د. على سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٢ - عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ - ١٨) .

(٣) أحمد زكي باشا مقدمة الرسائل ، طبعة القاهرة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ . ويتكرر زكي باشا وجود كتاب اسمه « عيون الأخبار » لمن يدعى ادريس عماد الدين وقد رد على زكي باشا عبد المجيب الجوزي العربي بأنه يوجد كتاب بهذا الاسم وأن مؤلفه ادريس عماد الدين قد آلف كتباً كثيرة وكل كتبه خطية ، وأن هذا الكتاب يقع في نسخة ==

أما الداعي الاسماعيلي « ابن حمزة » (المتوفى سنة ٨٣٤ هـ) فيذكر أن الرسائل ظهرت في عهد المأمون (١) ، دون تحديد لاسم الامام الذي وضعها . وبما أن المأمون حكم خلال المدة بين عامي ١٩٨ - ٢١٨ هـ ، فانه يكون قد عاصر الامامين المشار اليهما من أئمة الاسماعيلية في دور الستر ، هما عبد الله « أحمد الوفي » ، الذي باشر الدعوة من ١٩٦ - ٢١٢ هـ ، وولده أحمد بن عبد الله « محمد التقى » ، الذي باشر الدعوة من ٢١٢ - ٢٢٩ هـ (٢) .

ثانياً - يذهب فريق آخر من دعاة الاسماعيلية والباحثين الى القول بأن « الحرم الأربعة » (٣) للامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل « أحمد الوفي » هم الذين وضعوا رسائل اخوان الصفاء . فالداعي السوري « أبو المعالي بن زهرة » يقول أن الحرم الأربعة هم عبد الله بن ميمون - قداح الحكمة - وعبد الله بن سعيد بن الحسين وعبد الله بن مبارك وعبد الله

= مجلدات صنفها جميعاً في القرن التاسع الهجري . وقد نقل عبد المحيى من الجزء الرابع من هذا الكتاب أنه لما خشي أحمد بن عبد الله أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية الى علوم الفلاسفة ، ألف رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وجمع فيها من العلوم والحكمة والمعارف الالهية والفلسفية والشرعية (عبد المحيى الجوزي ، العسل المصفى في تحقيق اسم مصنف رسائل اخوان الصفاء) . وينسب عارف تامر هذه الرسالة الى غلام أحمد القادياني (عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨) أما عمر الدسوقي فيقرر أنه اطلع على هذه الرسالة في مكتبة أحد أصدقائه ، ووجده قد علق عليها وعلى اسم مؤلفها بقوله : هذا الرجل - أي المؤلف - من أتباع محمد على اللاهوري تلميذ غلام أحمد القادياني « عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٥ - ٧٦) .

(١) يقول شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة في « الرسالة الموقظة » أن المأمون ما أن هم يرد الناس عن دين محمد وعن الشريعة الاسلامية « حتى أظهر ول الله وابن رسول الله رسائل اخوان الصفاء » وفيها ما تحير فيه جميع العالم من العلوم في كل فن ، والاستشهاد على شريعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو آنذاك في كهف التقي مستتر ودعائه الباقون مفرقون لتلك الرسائل في كل شهر وقطر . . فرجع اللحن عما هم به من ذلك « (عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨) .

(٢) أنظر : محمد حسن الأعظمي ، عبقرية الفاطميين - أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٧٩ .

(٣) الحرم بالدرجته الاسماعيلي هم الدعاة الأربعة الذين يرافقون الامام ، وهم ابناءؤه والمطلعون على كل أسرار الدعوة ويسمون أيضاً « الأبدال » . وقد أورد اخوان الصفاء حديثاً للرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا يزال في هذه الأمة أربعون رجلاً من الصالحين على ملة ابراهيم الخليل ، عليه السلام . ويرى الاخوان أن من هؤلاء الأربعين رجلاً ، أربعة منهم هم الأبدال ، والباقي ستمائة بالأبدال لأنهم بدلوا خلقاً بعد خلق وصنفوا تصفية بعد تصفية (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٧) .

ابن حمدان ، وأن هؤلاء الأربعة قد اجتمعوا مع غيرهم وصنفوا رسائل
،خوان الصفاء ، اثنتين وخمسين رسالة في شتى العلوم والفنون (١) .
ويرى هذا الرأي أيضا القاضي النعمان بن حيوان المغربي (٢) .

وتجدر الإشارة الى أن حياة هؤلاء الحرم ، لم تحظ بتراجم - في المصادر
التي وقفنا عليها (٣) سوى ينتف متناثرة - باستثناء عبد الله بن ميمون

(١) يقول الداعي أبو المعالي حاتم بن عمران بن زهرة في رسالة الأصول والأحكام
أنه لما انتقل محمد بن اسماعيل الى دار البقاء ، تعلمها - أي الدعوة - ولده المستور
أحمد الولي ، وهو أول من ستر نفسه عن الأضداد من أهل عصره المخالفين ، لأن زمانه
كان زمان فتن وفتنة ، وكان المتغلبون من ولد بني العباس يطلبون من يشار إليهم منهم
حسدا وبغضا لأولياء الله تعالى . فوجب ذلك الاستتار المعروف للأئمة ، وكسيت السعاة
باسمائهم تقيه عليهم مما هم فيه ويليق بهم (أنظر : عارف تامر ، خمس رسائل
اسماعيلية : بيروت ١٩٥٦ ، رسالة الأصول والأحكام لأبي المعالي حاتم بن زهرة) .
وتجدر الإشارة الى أن أسماء الأئمة للمستورين وردت في بعض المصادر على نحو مختلف .
فبينما تشير المصادر الاسماعيلية الى أن أبناء محمد بن اسماعيل هم عبد الله (أحمد
الولي) وأحمد (محمد التقي) والحسين ، يذكر المقرئ أن أبناء محمد (المكتوم)
ابن اسماعيل هم جعفر (المصدق) ثم محمد (الحبيب) ثم عبيد الله المهدي (تلقى الدين
أحمد بن علي المقرئ ، اعطاه الحنفا ٠٠ ، مرجع سابق ، الملحق الرابع بالكتاب ،
ص ١٥) .

(٢) يقول القاضي النعمان بن حيوان المغربي التميمي (الرسالة المذهبة ، ص ٧٢ ،
خمس رسائل اسماعيلية ، عارف تامر ، مرجع سابق) ما نصه : « وسألت عن معنى
قول الصادق صلوات الله عليه : تمام أمرنا بسبعة ثلاثة منا وأربعة من غيرنا ٠٠ فالثلاثة
هو وولده وولد ولده والأربعة الذين هم من غيرنا هم الأحداث والمختلس وأخو المختلس
والقذاح ، وهم للتمون عليهم السلام . وهؤلاء السبعة هم الذين مهدوا للدولة الفاطمية
وركروا دعائهم وعملوا لأجل بنائها ، وهم بالتحقيق الأئمة الثلاثة المستورون عبد الله
وأحمد والحسين ، والحرم الأربعة مؤلفو الرسائل وهم : عبد الله بن حمدان وعبد الله
ابن سعيد وعبد الله بن ميمون وعبد الله بن المبارك » .

(٣) لم نقف في المصادر التي اطلعنا عليها على أي إشارة لعبد الله بن حمدان سوى
ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن أبا طاهر القرمطي استعمل على الشرطة عبد الله بن حمدان
(أبو الهيجاء) (عبد الجبار ، تثبيت دلائل النبوة مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٨٢) .
وأشار المقرئ الى شخص يسمى عبد الله بن سعيد ، ولكن لم يذكر أنه كان أحد اخوان
الصفاء ، فقال في معرض حديثه عن أبي الحسن الأشعري « فترك مذهب الاعتزال وسلك
طريق أبي عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب ، ونسج على قوائمه في الصفات والقدر
وقال بالفاعل المختار ، وترك القول بالحسين والتفويض العقليين وما قيل في مسائل الصلاح
والأصلح . واثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع (المقرئ ، الخطوط ٠٠ ، مرجع
سابق ، الجزء الرابع ، ص ١٨٤) . ويرى ابن السبكي أن أبا محمد عبد الله بن محمد
ابن سعيد بن كلاب هو عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد ابن كلاب
القطان أحد أئمة للتكلمين . كما ذكر أن وفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين
بقليل ، ونفى ما نسبته اليه ابن النديم من أنه كان من أئمة الحشوية . ومن المعلوم أن
اخوان الصفاء هاجموا فرقة الحشوية هذه . والحشوية فرقة إسلامية قالت التجسيم

القداح - لا تشير الى مدى اسهامهم في تأليف الرسائل . ومعظم هذه
الاشارات تدل على أنهم كانوا من الزهاد .

والتحشية لله (أنظر : السبكي طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤ ، الجزء الثاني ،
ص ٢٥٤ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ١٠٥ -
رسائل اخوان الصفاء الجزء الأول ، ص ٣٧٣) . وقد أشار الشهرستاني الى عبد الله بن
سعيد باعتباره أحد الصقاتية الذين يثبتون صفات الباري سبحانه وتعالى متعلقين بطواهر
الكتاب والسنة اذ قال « وكان عبد الله بن سعيد الكلابي وأبو العباس القلانسي والحارث بن
أسد الجاسبي أشبههم اتقاناً وأمتهم كلاماً - أي الصقاتية - (الشهرستاني ، الملل
والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٢) . وأما عبد الله بن المبارك ، فقال عنه
طاش كبرى راده « ومن الأئمة الحنفية . . عبد الله بن المبارك ، مولى رجل من بني حنظلة
أو بني عبد شمس أو بني سعد تميم ولد سنة ثمانى عشرة ومائة أو تسع وعشرين ومائة
وكانت أمه خوارزمية وأبوه تركيا وذكر صاحب « حلية الأولياء » أنه ورد على الرشيد
من عامل هيت : أنه مات هنا غريب يلحى بعبد الله بن المبارك ، فاجتمع الناس على
بجنازته . وقال الرشيد لوزيره : يا فضل بن الربيع ، ايلن للناس يعزونا فيه ، فتعجب
الفضل ، وقال الرشيد ، كان - أي عبد الله بن المبارك - يتشد :

الله يدفع بالسلطان مضلة عن ديننا رحمة منه ورضوانا

لولا الأئمة لم تأمن لنا سبل وكان أضلعنا نهبا لأقوانا

وعن ابن اسحق أنه قال : نظرت فى أمر الصحابة وأمر ابن المبارك ، فما رأيت لهم فضلا
عليه الا بصحبة النبي صلى الله عليه وسلم (أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ،
مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، تحقيق كامل البكرى وعبد الوهاب
أبو النور ، دار الكتب الحديثية ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ - ٢٤٨) . كما أشار
جولدتسيهر الى عبد الله بن المبارك بقوله « فإن المحدث الزاهد عبد الله بن المبارك (المتوفى
عام ١٨١ هـ - ٧٩٧ م) يوفق بين حديثين متناقضين مقررا أن أحدهما يتجه الى الخواص
والآخر الى العوام ، كما اعتبره كل من حاجى خليفة والمقرئى والزرقانى أول من قام
بتدوين السنن بالمعنى الحقيقى فى مرو وخراسان (أنظر : جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية
فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ نقلا عن اتحاد السادة المتقين ، القاهرة
١٣١١ هـ الجزء السابع ص ٥٧٢ ، بن عبد البر ، الالتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة
الفقهاء - مالك والشافعى وأبى حنيفة ، مكتبة القدسي ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ١٣٢-١٣٣ -
حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مرجع سابق ، الجزء الأول ،

ص ٨٠ - المقرئى ، الخطط . . مرجع سابق ، ص ١٤٣ - ١٤٤ - محمد الزرقانى
شرح الزرقانى على موطا الامام مالك ، القاهرة ، الجزء الأول ، ص ٩ - ١٠) . كما
أطلق على الفرقة الثانية من الاسماعيلية التى أمنت بحق محمد بن اسماعيل بن جعفر
فى الامامة بعد جده لقب « المباركية » نسبة الى عظيم منهم يسمى المبارك . ويؤيد النوبختى
هذا رأى . كما يرى البعض أن المبارك كان لقباً يكنى به الامام اسماعيل بن جعفر
الصادق (أنظر : أبو سعيد لشوان الحميرى ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ١٦٢ -
النوبختى ، فرق الشيعة تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ، المطبعة الحيدرية ،

النجف ١٩٢٦ ، ص ٦٨ ، ٢٧ -

Ivanow, The rise of the Fatimids, Culcutta 1942, pp. (128-130).

وليس يتعلق بعبد الله بن ميمون القداح ، فقد بلغ الاختلاف حول حقيقة شخصيته درجة
أشد من الاختلاف حول حقيقة شخصية عبد الله بن سبأ (يمكن الرجوع لتفاصيل عن
الاختلاف فى شخصية عبد الله بن سبأ وهل هو شخصية حقيقية أم شخصية وهمية ،

راينا في اشخاص الاخوان : يمكن تلخيص الآراء التي قيلت في شأن أشخاص جماعة اخوان

الصفاء فيما يلي :

أم هل هو عمار بن ياسر، في : د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام = مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٣ - ٢٢ - د. محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٤ - ٢٣١) . ويرى البعض أن « ميمون » و « القداح » كانا لقبين للإمام محمد بن اسماعيل (عارف تاجر ، الإمامة في الإسلام ، مرجع سابق ص ١٨١) ويرى Mamour أن الإمام محمد المكنوم قد انتحل لقب القداح وامتنع مهنة القداحة ليختفي وراءها وليكون أكثر اتصالاً بالكبر عند ممكن من الناس . ويخالفه في هذا H.A.R. Gibb وبرنارد لويس ، إذ يؤكدان أن القداح شخصية حقيقية Lewis, B., The origins of Ismailism, Cambridge 1940, pp. 45-67. وقال صاحب كتاب الروضتين في أخبار الدولتين أن الفاطميين - هم بنو عبيد وكان عبيد هذا من نسل القداح الملقب بالمجوسي . ويروي ابن النديم وكان ممن واطا عبد الله بن ميمون القداح على أمره رجل يعرف بمحمد بن الحسين ويلقب بزيدان . . . وكان هذا الرجل متفلسفا حاذقا بعلم النجوم شعوبيا . . . يزعم أنه وجد في الحكم النجومى انتقال دولة الإسلام الى دولة الفرس ودينهم الذي هو المجوسية (ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ١٨٨) . وقد عرض ايفانوف لتاريخ عبد الله بن ميمون القداح وأبيه ، واتجه الى كتب الحديث وطبقات المحدثين يستعين بها ، فوجد في الكتب ذكرا لميمون القداح الكوفي المخزومي ، وتجمع هذه الكتب على أنه كان تقيا ورعا متقشفا ، وكذلك قالت عن ابنه عبد الله بن ميمون . حتى كتب أهل السنة فلم تذكر لأن ميمونا أو ولده كان ملحدًا . وقد كتبت ايفانوف تاريخ الرواية القائلة بأن القداح هو رأس أسرة الخلفاء الفاطميين ، فوجد أن أول القائلين بها هو أبو عبد الله بن محمد بن رزام الطائي في القرن الرابع الهجري . وينتهي الى أن هذه القصة لم تكن سوى أسطورة تمت واستفحلت واتخذت علما للدعوة والحركة الشيعية ، وأن عبد الله هذا لم يكن سوى رمز للإمامة الاسماعيلية . وأن هذه الدعوة شوهت على أيدي خصوم الفاطميين ، وأدخلت فيها نصوص وآراء زائفة لم تظهر الا بعد قيام الدولة الفاطمية بنحو مائة عام

(Ivanow, The rise of Fatimids op. cit., pp. 172.

ويرى الجيلاني أن عبد الله بن ميمون كان يروي أحاديث عن جعفر الصادق (الجيلاني ، توفيق التطيبي في اثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية ، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، الطبعة الاولى ، ص ٤٧) . أما البغدادي فيذكر أن غرض الباطنية الدعوية الى دين المجوس بالتأويلات التي يتاولون عليها القرآن والسنة واستدلوا على ذلك بأن زعيمهم الأول ميمون ابن ديصان كان مجوسيا من بني الأهواز ، ودعا ابنه عبد الله بن ميمون الناس الى دين أبيه (البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان القرقة الناجية منهم ، طبع وتعليق محمد بدر ، مطبعة المامرف ، مصر ١٩١٠ ، ص ٢٧٧) . ويمكن الرجوع لتلخيص الروايات المختلفة حول نسب الفاطميين في : رشاد الامام ، عبد الله المهدي والنسب الفاطمي ، المجلة التونسية للمعلوم الاجتماعية ، السنة الثانية عشر ١٩٧٥ ، تونس ، ص ٥٥ - ٩٧ . وأبظر رأي القاضي عبد الجبار المعتزل في أن عبيد الله المهدي ليس هو ابن الحسين بن محمد بن أحمد . ابن عبد الله بن ميمون القداح بن ديصان بن سعيد الغضبان الخرمي ، بل هو ابن زوجة له من رجل يهودي كان يعمل حدادا بسلمية بالشام (عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٩٧ - ٦٦١) .

١ - أن واضعي الرسائل في القرن الرابع الهجري هم زيد بن رفاعه ،
وأبو سليمان محمد بن مشير (معشر) البستي المعروف بالمقدسي ،
وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني أو
النهرجوري ، والعوفي وأبي محمد بن أبي البغل .

٢ - أن الحكيم المجريطي هو الذي وضع رسائل أخوان الصفاء أو الرسالة
الجامعة .

٣ - أن أحد الأئمة من آل البيت في العصر العباسي الأول هو الذي وضع
هذه الرسائل ، مع عدم الاتفاق حول الامام الواضع لها .

٤ - أن الحرم الأربعة للامام أحمد الوفي هم الذين وضعوا الرسائل .
وهؤلاء الحرم هم عبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن سعيد ، وعبد الله
ابن حمدان ، وعبد الله بن ميمون القداح .

وإذا كانت المصادر التاريخية لا تكفي لترجيح أحد هذه الآراء على
غيرها ، فقد ترتب على ذلك تضارب آراء الباحثين من جهة ، ومن جهة أخرى
ظهرت محاولات توفيقية بين الآراء المختلفة مما أدى الى زيادة اللبس
والغموض حول هذا الموضوع .

ومن بين هذه المحاولات التوفيقية ، ما أشار اليه أحد الباحثين من
أن الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل هو الذي ألف رسائل اخوان
الصفاء ، والى ولده أحمد بن عبد الله تنسب الرسالة الجامعة ، والى حفيده
الحسين بن أحمد تنسب جامعة الجامعة التي هي تلخيص للرسالة الجامعة (١) .
وفي موضع آخر يقرر الباحث أن عبد الله بن محمد مات قبل أن تتم
الرسائل ، فجاء ولده أحمد بعد وفاته وأتمها مع الدعوة ، وأن هؤلاء الدعوة
أو الحرم في عصر ستر الأئمة هم واضعو رسائل اخوان الصفاء وخلان
الوفاء ، (٢) .

فاذا علمنا أن عبد الله بن المبارك - أحد الحرم الأربعة - توفي عام
١٨١ هـ أو عام ١٨٢ هـ على أكثر تقدير (٣) ، فانه من المستحيل أن يكون
قد ساهم في وضع الرسائل وذلك اذا ما سلمنا بظهور الرسائل في عهد
الامام عبد الله بن محمد الذي ولد عام ١٧٩ هـ وتسلم شئون الدعوة عام
١٩٦ هـ (٤) .

(١) عارف تامر ، الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ ، ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، هامش ص ١٨ .

(٣) ابن عبد البر ، الانتقاء ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

حاجي خليفة ، كشف الظنون ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٨٠ .

(٤) يرى عارف تامر أن الامام عبد الله بن محمد تسلم شئون الدعوة عام ١٩٣ هـ .

عارف تامر ، الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ .

وقد وقع بعض الباحثين فريسة لهذا التضارب بين المصادر . فذكر بعضهم ما نصه « وقال آخرون ان الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي . . وقال آخرون بل الرسائل من وضع جعفر الصادق ، ونسبها بعضهم الى مسلمة بن قاسم الأندلسي » (١). وهكذا لم يتبين لهؤلاء الباحثين أن مسلمة ابن قاسم الأندلسي هو نفسه الحكيم المجريطي . وقد وقع هذا البعص في خطأ آخر حينما ذكروا أن زيد بن رفاعه ، ورفاقه الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدي ، هم الذين وضعوا الرسائل بإيعاز من أحمد بن عبد الله ، رغم أن زيدا بن رفاعه وصحبه عاشوا في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري، في حين أن أحمد بن عبد الله عاش في الربع الأول من القرن الثالث الهجري، وأن الفارق الزمني بينه وبين أولئك لا يقل عن قرن من الزمان بأي حال من الأحوال .

وفي تصوري أن الاحتمال السابق الإشارة إليه ، وهو أن رسائل اخوان الصفاء قد ظهرت على مراحل ، قد يقدم لنا التوفيق الملائم بين كافة الآراء السابقة . وفي إطار هذا الاحتمال يمكن القول بأن جماعة اخوان الصفاء قد ضمت كل أو معظم أولئك الذين قيل أنهم كانوا أعضاء في الجماعة أو ساهموا في وضع رسائلها ، وذلك ابتداء من عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ أو ١٨٢ هـ) الى الامام عبد الله بن محمد (المتوفى ٢١٢ هـ) الى الامام أحمد بن عبد الله (المتوفى ٢٢٩ هـ) الى عبد الله بن سعيد (المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل) (٢) الى زيد بن رفاعه وجماعته في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ، الى المجريطي (المتوفى ٣٩٥ أو ٣٩٨ هـ) .

ولعل هذا الاحتمال يوفق لنا أيضا بين الرأي القائل بقياس أحد الأئمة أو أحد الحرم الأربعة أو كلهم بتأليف الرسائل في أوائل القرن الثالث الهجري ، وبين الرأي القائل بأن اخوان الصفاء أخذوا في فلسفتهم من أحد تلاميذ الكندي ، وهو المنجم أبو معشر (المتوفى عام ٢٧٢ هـ / ٨٨٥ م) (٣) وأن الترجمة اللاتينية التي كتبت في القرون الوسطى للرسالة الثالثة عشرة تدل على أنها من تأليف أحد تلاميذ الكندي يدعى

(١) حنا الفانوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٤ .
(٣) ورد ذكر أبو معشر في رسائل اخوان الصفاء ، اذ جاء في رسالة السحر والعزائم « ثم قد حكى ابن معشر جعفر بن محمد المنجم قال في كتاب مذكرته لشارب ابن بحر حدثني محمد بن موسى أنس الخوارزمي قال : حدثني يحجب بن منصور المنجم قال : وصلت أنا وجماعة من المنجمين الى اللامون . . الخ » (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩) .

محمد (١) وبين رأى القائل بظهور الرسائل في عهد الدولة البويهية ،
وبين رأى أبي حيان التوحيدى ، وبين رأى القائل بأن المجريطى هو مؤلف
الرسالة الجامعة .

ولكن يبدو من المقارنة بين آراء الاخوان كما وردت في الرسائل ،
وبين آراء الجماعات المتأخرة منها ، أن هذه الجماعات ، أمثال جماعة الزنجاني
وزيد بن رفاعه وغيرهم ممن أشار اليهم أبو حيان التوحيدى والقاضى
عبد الجبار ، قد اتجهت اتجاهات أكثر تطرفا من أعضاء الجماعة المتقدمين .
فعلى سبيل المثال لا نلمح فى الرسائل ما يشير صراحة الى تفضيل الفلسفة
على الشريعة ، ولا نلمح هجوما صريحا على الخلفاء الراشدين (٢) وهذا
عدة دأب الجمعيات السرية يزداد تطرفها وانحلالها بتعاقب أجيال المنضوين
باحتها ، أو بالارتقاء فى مراتب الدعوة السرية الباطنية التى تبدأ مراتبها
بالاعتدال وتنتهى بالتطرف .

De Boer, Kindi, Encyclopedie de l'Islam p. 453.

(١)

(٢) نبيينا نرى الاخوان يفرون فى رسائلهم أن العلوم الشرعية هى « التى وضعت
لطب النفوس وطلب الآخرة » الجزء الأول ، ص ٢٦٧) نرى المقدسى يؤثر الفلسفة على
الشريعة حيث يقول « الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء » . والألياء يظنون
للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم ، وحتى يزول المرض بالعافية فقط . وأما الفلاسفة فأنهم
يحفظون الصحة على أصحابها ، حتى لا يعتريهم مرض أصلا . فبين مدبر المريض وبين
مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة ،
هذا اذا كان الدواء ناجما ، والطبيب قابلا ، والطبيب ناصحا . وغاية تدبير الصحيح
أن يحفظ الصحة ، واذا حفظ الصحة فقد أفاده . كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه
لاقتنائها . . فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل . . » (أبو حيان التوحيدى ،
الامتناع والنزائفة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ١١ - ١٢) ويقول القاضى
عبد الجبار عن الزنجاني وجماعته « ومن عجيب الأمور أن أصحاب الزنجاني القاضى قد
تستروا بالتصنيع وهم من عداوة النبى (صلعم) والظن عليه وإخراج الناس من دينه
بكل حيلة ، اذا أرادوا التشفى منه قالوا لنا الآن انحل امره وبطل دينه وأوردوا ما قد
ظهر من تعطيل الحدود وأخذ الكوس وارتكاب المحرمات وترك الأمر بالمعروف والنهى عن
المنكر . . » عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ،
ص ٣٥٥ ، ٦٠٩)

المبحث الخامس

رسائل اخوان الصفاء

وكما اختلف الباحثون حول عصر جماعة اخوان الصفاء • وزمانها
ومكانها ، اختلفوا أيضا حول رسائل اخوان الصفاء من حيث عددها
ومشتملاتها •

اولا : الاختلاف حول عدد الرسائل :

اختلف اخوان الصفاء أنفسهم في عدد رسائلهم • فيذكرون في
فهرس رسائلهم أن عددها « اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم
وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعاني » (١) • ويذكرون في
موضع آخر انها « اثنتان وخمسون رسالة ، ورسالة ، في تهذيب النفوس
واصلاح الأخلاق » (٢) • وفي موضع ثالث يتحدث الاخوان عن الأفكار
الفلسفية التي أوجزوها في الرسائل في « اثنتين وخمسين رسالة » (٣) •

وفي موضع أخرى من الرسائل يشير الاخوان الى أن عددها
احدى وخمسون رسالة فقد ورد ذلك في رسالة « أجناس العلوم
 وأنواعها » (٤) • كما جاء في الرسالة العاشرة من الرسائل الناموسية
الالهية أن عدد الرسائل احدى وخمسون رسالة « في غرائب العلوم

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١ •

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ • وقد تصور البعض أن عبارة « في تهذيب النفوس »
عائدة على « رسالة » فعملوا رسائل الاخوان ثلاثة وخمسين رسالة (الأب يوحنا اللاخوري ،
اخوان الصفاء مرجع سابق ، ص ٧) ولكن في تصوري أنها تعنى الرسالة الجامعة
لاخوان الصفاء لأن الرسالة الجامعة يعتبرها الاخوان خارجة من جملة الرسائل (انظر :
الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٤ ، ٤٦ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠) •

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٧٧ •

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ •

وطرائف الآداب وتهذيب النفس واصلاح الأخلاق » (١) . كما ورد في الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية « ذكرنا في خمسين رسالة تقدمت لنا قبل هذه الرسالة فنون العلم وغرائب الحكمة ... وهذه الرسالة هي آخر الرسائل من القسم الرابع وهي الحادية والخمسون » (٢) .

وقد اختلف المؤرخون والباحثون حول الرسائل أيضا ، فالتوحيدي وقد نقل عنه كثير من الباحثين والمؤرخين ، ذكر أن جماعة زيد بن رفاعه « صنغوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها رسائل اخوان الصفاء » (٣) .

ويقول القفطي أن الرسائل « عدتها احدى وخمسون مقالة ، خمسون منها في خمسين نوعا من الحكمة ، ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والايجاز » (٤) .

وذكر الداعي ابن زهرة أن رسائل اخوان الصفاء « رسائل طويلة في شتى العلوم والفنون عددها اثنتان وخمسون رسالة » (٥) .

وهذا الاضطراب في عدد الرسائل ربما يعود أساسا الى اختلاف مخطوطات الرسائل نفسها والتي طبع بعضها فيما بعد (٦) . حيث تفيد طبعت ليبزج عام ١٨٨٣ م بأن عدد الرسائل خمسون رسالة . أما طبعت بومباي ١٨٨٦ م والقاهرة ١٩٢٨ م بيروت ١٩٥٧ فتفيد كلها بأن عدد الرسائل اثنتان وخمسون رسالة .

ورغم أن رسائل اخوان الصفاء ما زالت في حاجة الى تحقيق علمي جديد ودقيق الا أننا نرجح أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة . ولعل من أهم الأسباب التي دفعتنا الى هذا الترجيح هو الاتفاق التام بين عدد الرسائل وأسمائها وترتيبها في كل من الرسائل والرسالة الجامعة (٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(٣) أبو حيان التوحيدي . الامناع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥ .

(٤) القفطي ، انبار العلماء باخبار الحكماء ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٥) انظر : رسالة الاصول والأحكام لابن زهرة التي نشرها عارف تامر في كتابه :

خمس رسائل اسماعيلية ، دار الانصاف ، بيروت .

(٦) طبعت رسائل اخوان الصفاء عدة طبعات ، فهناك طبعة ديتريش في ليبزج

سنة ١٨٨٣ م ، وطبعة بومباي ١٣٠٣ هـ ، وفي مصر ١٣٠٦ هـ ، ومنها نسخة خطية في

دار الكتب المصرية ، وقد ترجمت الى اللغة الهندستانية ، وطبعت في لندن سنة ١٨٦١ م

(انظر : حواشي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية دار الهلال ، القاهرة ، الجزء الثاني ،

ص ٣٩٤) علاوة على طبعة بيروت ١٩٥٧ التي استخدمناها في البحث بصورة رئيسية .

(٧) لم يشك عن الترتيب بين الرسائل والرسالة الجامعة مبنو الرسائلتين الرابعة

والخامسة ، حيث ان الرسالة الرابعة في الرسائل وردت الخامسة في الرسالة الجامعة =

ثانيا - الاختلاف حول الرسالة الجامعة :

تعرضنا عند دراستنا لأشخاص جماعة اخوان الصفاء (١) ، للرأى القائل بنسبة الرسالة الجامعة للحكيم المجريطى ، ورجحنا استبعاد هذا الفرضى . ولكن بعض الباحثين يرون أن الكتاب الذى نشره المجمع العلمى العربى بدمشق عام ١٩٤٨ م باسم « الرسالة الجامعة » ، ليس هو الرسالة الجامعة لأخوان الصفاء كما رجح الناشر ، بل هو للحكيم المجريطى ، وأن المجريطى حاول أن يقلد فيه أسلوب رسائل اخوان الصفاء ، وأن هناك فرقا ظاهرا بين الأسلوبين ، وأن الرسالة الجامعة هذه لاتعدو كونها ملخصا للرسائل . ولعل المجريطى أعطى رسالته هذه صفة « الجامعة » باعتبارها جامعة لخلاصة الرسائل ومن ثم التبست بالرسالة الجامعة التى نوه عنها الاخوان (٢) .

وعندنا أن الأرجح هو ان الرسالة الجامعة التى نشرت هى التى أشار اليها اخوان الصفاء . فبالإضافة الى المبررات التى أوردناها فى المبحث الثانى فى هذا الصدد ، نانه لا يوجد فرق ظاهر بين أسلوب الرسائل وأسلوب الرسالة الجامعة . والأهم من تماثل الأسلوب فى سهولته ورقته ، للدلالة على أن الرسائل والرسالة الجامعة من تأليف اخوان الصفاء ، هو ذلك التكامل بين الرسائل والرسالة الجامعة . وإذا كان البعض (٣) قد لاحظ أن الرسائل كانت فى بعض المسائل أكثر غموضا وإبهاما من مسائل أخرى وبصفة خاصة فى مسألة الامامة ، الا أننا لاحظنا أن الرسالة الجامعة كانت أقل غموضا من الرسائل فى هذه المسائل ، بل كانت توضح مثل هذه الأمور تأكيدا لما ذكره الاخوان فى رسائلهم عن الرسالة الجامعة بأن الغرض منها « هو ايضاح حقائق ما أشرنا اليه ، ونبيها فى هذه الرسائل عليه ، أشد الايضاح ، البيان ، يأتى على ما فيها فتبين حقائقها ومعانيها ملخصة مسنوفة » (٤) .

وبالعكس ، رغم أن ترتيب الرسائل فى الرسالة الجامعة هو نفس الترتيب الوارد فى فهرست الرسائل (انظر : الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٣) . كما وزدت الرسالة الرابعة من الرسائل التاموسسية « فى عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء » فى نهاية الرسالة الجامعة فأصبح ترتيبها الحادية عشرة .

(١) انظر الفصل الثانى - من الباب الاول من هذا البحث .

(٢) كمال اليازجى وأنطون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

(٣) Yves Marquet, *Imamat, Resurrection et Hierarchie Selon, Les* .
Ikwan AL-Safa, *Revue Des Etuds Iemlaïques, Année 1962, Tome 30.*
Cahier 1, Paris 1963, p. 49.

(٤) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٤٢ - ٤٣ .

ومن ثم فالرسالة الجامعة لا تلخص الرسائل فحسب ، بل تكملها أيضا (١) . ولهذا ذكر الاخوان الرسالة الجامعة في رسائلهم بأنها الرسالة التي ستجيب ما في الرسائل كلها ، وأنها ستشتمل على حقائق هذه الرسائل بأسرها ، وأنه لا بد لمن يريد أن يقف على حقائق الرسالة الجامعة أن يقرأ الرسائل كلها ، لأن الرسائل ما هي الا مقدمات ومداخل للرسالة الجامعة ، وأن هذه الرسالة « هي منتهى الغرض لما قدمناه ، وأقصى المدى ونهاية القصد ، وغاية المراد » (٢) .

ثالثا - الاختلاف حول رسالة « جامعة الجامعة » :

تم حديثنا تحقيق رسالة باسم « جامعة الجامعة » ، واعتمد المحقق على ثلاثة مخطوطات (٣) . وقد جاء في صدر هذه الرسالة « هذه رسالة جامعة

(١) سوف تتضح لنا هذه الفكرة بجلاء خلال التناول القادمة . ولكن نورد هنا متالا على أن الرسالة الجامعة مكملة وموضحة لما في الرسائل في بعض الأمور . فقد ورد في الرسالة التاسعة من الرسائل الناموسية « نهي كيفية أنواع السياسات وكميتها » ما نصه « يصعب السلوك فيه - أي طريق أهل الحق - والقصد لديه الا على أصحاب اقتفاء الآثار الخفية بمعرفة سبقت عندهم بها ، وعلامات وصفت لهم وخفيت على الذين يريدون اطفاء نور الله بدهابها وإزالتها ، لنلا ترويح حجة الله من أرضه وتنحى آثار حكمته (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٢) ومن يدقق النظر في هذا النص يلحج فيه إشارة خفية لامام الزمان الذي لا تخلو منه الأرض والذي هو بحجة الله على خلقه . وفي الرسالة الجامعة تبدو هذه الفكرة « أمام الزمان » أقل غموضا . فقد جاء في رسالة «في كيفية السياسات وأنواعها وكميتها ومراتب المسوسين وصفات المديرين لما في العالم» وهي الرسالة الثامنة من الرسائل الناموسية الالهية من الرسالة الجامعة ، ما نصه «واعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن من قام في العالم بأمر الله عز وجل ، ونهيه ومراده ، من عباده ، وبلغهم رسالاته ، وصديق عنه في مقالاته فهو وجهه ولساله ويدم وعينه في عالمه الأرضي وخلقه البشري ، اذ كان هو المؤيد له بذلك ، من قوته ومشيتته . . ومن خائف أمر هذا الشخص ، وتكبر عليه ، وطلبه بالمكر والخديعة والرياء والنفاق والمصيان والشقاق وإظهار المحبة له في ظاهر ما يبديه ، واضماره خلافها فيما يخفيه ، كما قال الله عز وجل « واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون » (قرآن كريم ، سورة البقرة ، آية ١٤) فلا شك أن هؤلاء هم الذين يريدون اطفاء نور الله . . وهم جنود إبليس وخيله ورجله ، وإبليس كل من أخذ غير حقه ، واستكبر على رئيس زمانه ووقته ، وخالف أمره (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٣ - ٣٨٥) .

(٢) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٤٢ - ٤٣ ، وجاء في موضع آخر من الرسائل قول الاخوان وقد لخصنا ما أوردناه في رسائلنا الأحدى والخمسين ، في رسالة مفردة عن الرسائل ، سميناها « الجامعة » ، وهي خارجة من جملة الرسائل أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠) .

(٣) عارف نامر ، جامعة الجامعة ، دار النشر للجامعيين ، بيروت ١٩٥٩ والمخطوطات الثلاث هي مخطوطة قد موسى ومخطوطة مصياف ومخطوطة سلمية (نفس المرجع ص ٥٨)

الجامعة أو زبدة رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، صلوات الله عليهم ، (١) . كما جاء في الفصل العاشر أن « هذه الرسالة جامعة الجامعة » (٢) . كما جاء في آخرها « تمت رسالة جامعة الجامعة أو زبدة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ذوى البصائر وأهل السرائر وأولو النهى وأصحاب الحمد بحمد الله وعونه » (٣) .

وقد أشار الأستاذ جميل صليبا محقق « الرسالة الجامعة » الى رسالة باسم « جامعة الجامعة » وجدها محفوظة في مكتبة أحد أمراء الاسماعيلية بالسليمانية يرجع تاريخ نسخها الى عام ١٢٤١ هـ ، وقد قال عنها أنها « فصول مختصرة من الرسالة الجامعة » وقد جاء في أولها أنها « رسالة مجموعة من زبد رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء صلوات الله عليهم » ، وجاء في آخرها « تمت رسالة جامعة الجامعة التي هي مختصرة من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ذوى السرائر وأهل البصائر بحمد الله وعونه » (٤) .

ونرى أنه لا يستفاد مما أوردته هذه المصادر أن رسالة جامعة الجامعة هذه من وضع اخوان الصفاء . اذ من الواضح أنها لا تعدو كونها - في رأى واضعيها - عرضا لزبدة رسائل اخوان الصفاء . ولم يرد ذكر لرسالة بهذا الاسم أو المضمون سواء في الرسائل أو في الرسالة الجامعة . ولم تطالعنا مصادرنا في البحث على أنها نسبت لـ اخوان الصفاء ، اللهم الا ما ذكره عارف تامر من أن الامام الحسين بن أحمد بن عبد الله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق - الذي ولد في مصيف سنة ٢١٩ هـ - هو الذي لخص الرسالة الجامعة في رسالة موجزة سماها جامعة الجامعة ، (٥) .

رابعاً - مشتقات رسائل اخوان الصفاء :

كان بديها أن ينظر اخوان الصفاء في تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التي تهدف الى الاحاطة بجميع المعارف ، ومحاولة ردها الى محور واحد تتفرع عنه ، والى غاية واحدة تتجه اليها ، سواء كان هذا المحور هو الكون أو الانسان ، وبحكم نزعتهم السياسية التي تهدف الى تصنيف العلوم وترتيبها بطريقة تتفق مع اتجاهاتهم للتنشئة السياسية لأعضاء جماعتهم .

(١) انرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٤) جميل صليبا ، الرسالة الجامعة ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، المقدمة ،

ص ١٧ .

(٥) عارف تامر الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

لذلك نرى اخوان الصفاء قد عقدوا فصلا للبحث « في أجناس العلوم » (١) ذكروا فيه أن العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس هي :

١ - العلوم الرياضية :

وهي علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة الدنيا - وهي تسعة أنواع: علم الكتابة والقراءة ، وعلم اللغة والنحو ، وعلم الحساب والمعاملات ، وعلم الشعر والعروض ، وعلم الزجر والقال وما يشاكله ، وعلم السحر والعزائم والكيمياء والحيل وما شاكلها ، وعلم الحرف والصنائع ، وعلم البيع والشراء والتجارات والحرف والنسل ، وعلم السير والأخبار .

٢ - العلوم الشرعية الوضعية :

وهي التي وضعت لطلب النفوس وطلب الآخرة . وهي ستة أنواع : علم التنزيل والمشتغلون به هم القراء والحفظة ، وعلم التأويل (٢) والمشتغلون به هم الأئمة وخلفاء الأنبياء ، وعلم الروايات والأخبار والقائمون به هم أصحاب الحديث وعلم الفقه والسنن والأحكام وعلماءهم هم الفقهاء ، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف وأهله هم العباد والزهاد والرهبان ومن شاكلهم ، وعلم تأويل المنامات وأصحابه هم المعبرون .

٣ - العلوم الفلسفية الحقيقية :

لما كانت الفلسفة في نظر الاخوان « أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم » (٣) ، كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التي تؤدي الى تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم . والعلوم الفلسفية الحقيقية في نظر الاخوان أربعة أنواع :

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٦ - ٢٧٥ . وقد ورد هذا الفصل مختصرا وذلك بنقل فقرات كاملة من صفحات مختلفة من هذا الفصل في مخطوط ابن منكلى «الأحكام الملوكية والضمابط الناموسية» وقد وردت في المخطوط في البابين الثالث والتسعين والسابع والثسين . قارن النص مع ما ورد بالرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٧ .

(٢) يلاحظ أن الاخوان يبتئون أفكارهم الخاصة وفلسفتهم المذهبية في الموضوعات المجردة مثل موضوع تصنيف العلوم هذا . فهم كشيعة اسماعيلية - كما سيوضح لنا فيما بعد - يعتبرون أن تأويل الشريعة لا يحق الا للأئمة وخلفاء الأنبياء فقط وليس لأي فرد آخر أن يجتهد برأيه في أمور الشريعة .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(أ) الرياضيات : وتشمل العدد والهندسة والنجوم والموسيقى (١) .

(ب) المنطقيات : وهى معرفة صناعة الشعر والخطب والجدل والبرهان ، ومعرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل . ويسبق هذا المعرفة بعلم المدخل الى صناعة المنطق « ايساغوجى » والمقالات « قاطيغورياس » ، والعبارة « باريمينياس » ، وتركيب الألفاظ « أنوليپيقا الأولى » (٢) ، والبرهان « أنوليپيقا الثانية » .

(ج) الطبيعيات : وتشمل علم المبادئ الجسمانية ، وعلم السماء والعالم وعلم الكون والفساد ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان (٣) .

(د) الالهيات : وهى علم معرفة البارى جل جلاله ، وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات ، وعلم السياسة ، وعلم المعاد . ويرى الاخوان أنه لابد من التدرج فى النظر فى هذه العلوم . وأول ما ينظر فيها الرياضيات ، ثم المنطقيات ، ثم الطبيعيات ، ثم الالهيات .

(١) يميز الاخوان بين الرياضيات كنوع من أنواع العلوم الفلسفية وبين العلوم الرياضية ، التى أشاروا اليها من قبل والتى وضعت لطلب المعاش وصلاح الاحوال فى الدنيا . أما الرياضيات الفلسفية فتعنى بالنسبة لعلم العدد مثلا معرفة ماهية العدد ، وكيفية أنواعه ، وخواص تلك الأنواع وكيفية نشوئها من الواحد الذى قبل الاثنين ، وما يعرض فيها من المعانى اذا أضيف بعضها الى بعض . وبالنسبة للموسيقى مثلا معرفة ماهية النغم ، وكيفية تأليف الأشياء المختلفة الجواهر ، المتباينة الصور ، المتضادة القوى ، المتنافرة الطبائع ، كيف تجمع ويؤلف بينها كيما لا تتنافر وتأتلف وتتحده وتصبح شيئا واحدا ، وتعمل فعلا واحدا أو عدة أفعال » (المرجع السابق ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨) . وقد أخذ الامام الغزالي بهذا التقسيم فى تصنيفه لعلم الفلسفة حيث قسمها الى أربعة أجزاء وهى : الهندسة والحساب ، والمنطق ، والالهيات ، والطبيعيات (انظر : الغزالي ، اسباب علوم الدين ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٩ : الجزء الأول ، ص ٣٨-٣٩) ونفس هذا التقسيم أيضا أورده صاحب كشف الظنون ، حيث قسم العلوم الفلسفية الى أربعة أقسام « رياضية ومنطقية وطبيعية والهيئية » (انظر : حاجى خليفة ، كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الثانى ، ص ١٢٨٩-١٢٩٠) . (٢) ترجمت رسالة « أنوليپيقا الأولى » الى اللغة اللاتينية فى القرون الوسطى (جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٥) .

(٣) قلم J. Wall ينقل هذه الرسالة الى اللغة الانجليزية عام ١٨٦٣ م . كما ترجمت من اللغة الهندوسية الى اللغة الانجليزية عام ١٨٦٩ تحت عنوان « اخوان الصفاء » . انظر John Platts, Ikhwanu-S-Safa, Brothers of purity, London 1869.

ورغم أن الاخوان لم يراعوا تقسيم رسائلهم على هذا النحو (١) ،
الا أن رسائلهم لا تخرج عن ثلاثة أقسام رئيسية هي :

- ١ - القسم الرياضي ، ويضم الرياضيات والمنطقيات .
- ٢ - القسم الطبيعي ، ويضم الجسمانيات والطبيعات .
- ٣ - القسم الالهي ، ويضم النفسانيات العقلية والالهيات .

(١) قسمت رسائل اخوان الصفاء الى أربعة أقسام على النحو التالي :

القسم الأول : الرسائل الرياضية التعليمية الفلسفية ، وهي أربع عشرة رسالة كما يلي :-
١ - في العدد ٢ - في الهندسة ٣ - في النجوم ٤ - في الموسيقى ٥ - في الجغرافيا
٦ - في النسب العددية والهندسية ٧ - في الصنائع العلمية ٨ - في الصنائع العملية
٩ - في بيان اختلاف الأخلاق ١٠ - في ايساغوجي وفي الألفاظ الستة التي يستعملها
الفلاسفة في المنطق وفي آثاويلهم وحججهم وبراهينهم ١١ - في قاطيغورياس وهو البيان
عن المعقولات الكلية ١٢ - في بارمينياس وهي الكلام في المبادئ وأداء المعاني على حقها
١٣ - في اوليوطيكا الاولى وهي القياس ١٤ - في انولوطيكا الثانية وهي البرهان .

القسم الثاني : الرسائل الجسمانية الطبيعية ، وهي سبع عشرة رسالة :

١ - في البيول والصورة ٢ - في السماء والعالم ٣ - في الكون والفساد ٤ - في
الآثار العلوية ٥ - في كيفية تكوين المادن ٦ - في ماهية الطبيعة ٧ - في أجناس
النبات ٨ - في أصناف الحيوان ٩ - في تركيب الجسد ١٠ - في الحاس والمحسوس
١١ - في مسقط النطفة ١٢ - في معنى قول الحكماء أن الانسان عالم صغير
١٣ - في كيفية نشر الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية والأجسام الطبيعية
١٤ - في بيان طاقة الانسان في المعارف ١٥ - في ماهية الموت والحياة ١٦ - في ماهية
اللذات والآلام الجسمانية والروحانية ١٧ - في علل اختلاف اللغات .

القسم الثالث : الرسائل النفسانية العقلية ، وهي عشر رسائل :

١ - في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغورين ٢ - في المبادئ العقلية على رأي
اخوان الصفا وخلان الوفا ٣ - في معنى قول الحكماء أن العالم انسان كبير ٤ - في
العقل والمعقول ٥ - في الاكوار والأدوار واختلاف القرون والأعصار والأزمان والدهور
٦ - في ماهية العشق ٧ - في ماهية البعث والنشور والقيامة والحساب وكيفية المعراج
٨ - في كمية أجناس الحركات ٩ - في العلل والمعلولات ١٠ - في الحدود والرسوم .
القسم الرابع : الرسائل الناموسية الالهية والشرعية الدينية ، وتشتمل على إحدى
عشرة رسالة : ١ - في الآراء والمذاهب ٢ - في ماهية الطريق الى الله عز وجل
وكيفية الوصول اليه ٣ - في بيان اعتقاد اخوان الصفا وخلان الوفا ٤ - في كيفية
عشرة اخوان الصفا وخلان الوفا ٥ - في ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين

٦ - في ماهية الناموس الالهي والوضع الشرعي ٧ - في كيفية الدعوة الى الله عز وجل
٨ - في كيفية أفعال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمردة والشياطين
٩ - في كمية السياسات ١٠ - في كيفية نضد العالم بأسره ١١ - في ماهية السحر
والعزائم .

وعلى هذا الأساس يرى الاخوان أن العلوم ثلاث مراتب « أولها الرياضيات وبعدها الطبيعيات وبعدها الالهيات » فمن ابتدا ولا يتعلم الرياضيات وأحكامها كما ينبغي ، سهل عليه تعلم الطبيعيات ، ومن أحكم الطبيعيات كما ينبغي ، سهل عليه تعلم الالهيات » (١) .

وهذا التقسيم الذى ذهب اليه اخوان الصفاء هو ما ذهب اليه الفيلسوف الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) - الذى عاصر ظهور جماعة اخوان الصفاء - فى تصنيفه للعلوم . حيث فصل القول فى العلوم الرياضية ، وبين أهميتها ، وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى ، بل على المنطق نفسه . اذ بعد أن عرض أنواع كتب أرسطو طاليس المنطقية والفلسفية قال « فهذه أعداد ما قمنا ذكره من كتبه التى يحتاج الفيلسوف التام الى اقتناء علمها بعد علم الرياضيات ... فانه ان عدم أحد علم الرياضيات التى هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف (٢) ، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه مكسبه شيئا الا الرواية ان كان حافظا . فاما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود ، ان علم علم الرياضيات البتة » (٣) .

كما نقل ابن نباته المصرى كلام الكندى الذى يبين فيه أن العلم الرياضى أول فى التعليم وأوسط فى الطبع ، فقال « علوم الفلسفة ثلاثة : أولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع ... » (٤) .

ولم يتبع فلاسفة الاسلام نفس نهج اخوان الصفاء والكندى فى تقديمهم العلم الرياضى . بل نجد من جاء بعدهم من الفلاسفة مثل الفارابى

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٠ .

(٢) التأليف هو الموسيقى . (أنظر : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٣ - الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٣٤) .

(٣) الكندى ، رسالة كمية كتب أرسطوطاليس ، رسائل الكندى الفلسفية ، نشر : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٦٤ ، ص ٣٦٤ وللعلوم الرياضية عموما وعلم العدد خصوصا أهمية كبيرة فى فلسفة الاخوان حيث يقولون « ان علم العدد كالملك لسائر العلوم ، وعلم صناعة النجوم كالوزير التابع للملك ... علم العدد هو المسابق لجميع العلوم وهو الموجود اذا علمت ... ويتبعه علم النجوم ... ولما كان هذان العلمان هما الاسل للعلوم اللطيفة والمعارف الشريفة ، وهى أجل العلوم قدرا وأكثرها فخرا ، وقد أشرنا اليها ونبهنا عليها ، اذ كانت هى القائدة للعلوم الالهية ... » (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤١٠ - ٤١١) .

(٤) ابن نباته المصرى ، شرح السيوطى شرح رسالة ابن زينون ، على هامش الفيت المعجم فى شرح لامية المعجم ، المطبعة الأزهرية القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ١٢٥ .

وابن سينا يقدمون المنطق على الرياضيات باعتباره آلة العلوم أو أداة المعرفة (١) . وقد ظل هذا المنهج الأخير ذو النزعة الطبيعية المشائية هو الطابع المميز للفلسفة الإسلامية فيما بعد .

ولعل هذا الفرق بين المنهجين من أهم سمات الاختلاف بين فلاسفة القرن الثالث الهجري وفلاسفة القرن الرابع الهجري . وأهمية هذا الفرق بين المنهجين هو تأكيد وجهة نظرنا بشأن ترجيح ظهور جماعة اخوان الصفاء في القرن الثالث الهجري وليس في القرن الرابع الهجري كما تصور البعض .

خامسا - مصادر علوم اخوان الصفاء :

وبعد أن وقفنا على مشتملات رسائل اخوان الصفاء ، نرى أنه من المناسب أن نقف أيضا على المصادر التي استقى منها الاخوان فلسفتهم وعلومهم .

بادئ ذي بدء يؤكد الاخوان أنهم لا يتعصبون لمذهب من المذاهب وأنهم لا يعادون علما من العلوم ، أو يهجروا كتابا من الكتب ، لأن رأيهم ومذهبهم - على حد قولهم - يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ، وذلك لأن مذهبهم « هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية ، من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها ، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد ، وعلة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة ... » (٢) .

وبالرغم من محاولة الاخوان تأكيد نزعتهم هذه ، وتكرارها في الرسائل بين آن وآخر (٣) ، إلا أنهم لم يتخلصوا من نزعة التحيز أو التعصب في بعض المسائل التي كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل مسألة الإمامة (٤) .

وعلى أية حال أخذ الاخوان علومهم من أربعة مصادر هي :

١ - كتب الفلسفة بصورة رئيسية « الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة » (٥) . وتشير الرسائل في عديد من المواضع الى كتب

(١) ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق الأب قنوازي وآخرين ، الادارة العامة للثقافة ووزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ .

الفارابي ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٤٩ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٤) Yves Marquet, Imamat --- Op. Cit., p. 49.

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

الفلاسفة مثل كتاب المجسطي في علم النجوم لبطليموس (١) ،
 وكتاب الأصول في علم الهندسة لاقليدس (٢) ، الوصية الذهبية
 لفيثاغورس (٣) ، وكتاب الثالوجيا ، وكتاب المقالات «قاطيفورياس» .
 وكتاب العبارة «بارمينياس» أو «باري أرمنياس» ، وكتاب القياس
 «أنوليطيكا الأولى» ، وكتاب البرهان «أنوليطيكا الثانية» (٤)
 لأرسطو ، وكتاب الكلبيات «ايساغوجي» لفورفوريوس الصوري (٥) .
 والكتب السياسية والأخلاقية لأفلاطون وسقراط ونيقوماخس (٦)
 وغيرهم من فلاسفة اليونان والاسكندرانيين كما أخذوا أيضا من
 كتب الفرس وفلسفتهم ، وقد ذكروا في مواضع مختلفة من الرسائل
 مصطلحات وحكم وأشعار بالفارسية (٧) . كما أخذوا عن كتب
 الهنود وفلسفتهم ، وأهم هذه الكتب «كليلة ودمنة» (٨) الذي
 نسجوا على منواله أكثر وأهم رسائلهم الباطنية وهي رسالة «في
 كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها» (٩) .

-
- (١) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، ١٢٨ ، ١٦٩ ،
 الجزء الرابع ، ص ٣٨٢ .
- (٢) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، ٧٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ،
 ١٠٩ .
- (٣) أنظر على سبيل المثال : المرجع السابق ، ص ٤٩ ، ١٢٨ ، الرسائل ،
 الجزء الرابع ص ٤١٤ ، ٤١٨ .
- (٤) أنظر على سبيل المثال الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٢٨ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،
 الجزء الرابع ، ص ٤١٧ . ومن المعروف أن كتاب الريوية أو التاسوعات - لأفلوطين ،
 ولكنه نسب خطأ لأرسطو .
- (٥) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٩ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٤٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ،
 ٢٨٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ .
- (٧) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ ، الجزء الرابع ص ٤٢٤
 (٨) كليلة ودمنة هو كتاب في إصلاح الاخلاق وتهذيب النفوس ، وضعه بيدبا
 الفيلسوف الهندي عن السنة البهائم والطيور وتنزيها للحكمة وفنونها ومحاسنها
 وعيوبها ، وصيانة لغرضه الأقصى من العوام ، وضنا به على الجهلاء . وقد صنف في هذا
 الباب جماعة من أول الألباب صحفا وافية محتوية على حكايات غريبة وأخبار عجيبة
 غير أن صاحب كليلة ودمنة كان أول فاتح لهذا الباب ، وكل من صنف بعده مقتبس
 من ضياء أنواره ، وترجمه في الاسلام عبد الله بن المقفع الخطيب كاتب أبي جعفر المنصور
 من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية (أنظر : حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي
 الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الثاني ، ص ١٥٠٧ - ١٥٠٨) .
- (٩) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ - ٢٧٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
 ص ١٢٨ .

٢ - الكتب السماوية المنزلة بصورة استشهادية واستدلالية على صحة النظر الفلسفي « الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة ، وما فيها من الأسرار الخفية » (١) . ولا تكاد تخلو رسالة من رسائل الإخوان من الاستشهاد بآيات الكتب المنزلة أو بحديث من أحاديث الأنبياء والرسول .

٣ - التأمل النظري والمعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهي التي يسميها الإخوان « الكتب الطبيعية » ، ويوضح الإخوان معناها بقولهم « وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصاريق الزمان ، واستحالة الأركان ، وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات ، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر . كل هذه صور وكنيات دالات على معان لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة الباري جل ثناؤه » (٢) .

٤ - العلوم الباطنية أو علم الأعداد والحروف أو علم الجفر ، المعروف لدى الفرق الباطنية (٣) ، وهي التي يسميها الإخوان « الكتب الإلهية »

= وقد عرض ماركه نماذج من نصوص الإخوان التي تشير الى تآثر الإخوان بالفلسفات المختلفة مثل الفارسية والهندية واليهودية والمسيحية واليونانية والصابئية . انظر : Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 22 — 30.

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٣) يدعى الشبهة أن لديهم مؤلفات خفية ينسبونها لعل أبي طالب ، ويقولون عنها قارة أنها خلاصة العلوم التي كانت لكافة الأنبياء ، وطورا يزعمون أنها كتابات نبوية رمزية تكشف طلاسمها عن حوادث المستقبل ، وقد ودعها النبي عليا وانتقلت بعده من جيل الى جيل في أعقاب الأئمة الشرعيين ، وأكثر ما يستشهدون به منها كتاب الجفر وكتاب الجامعة . ومن ثم أطلقت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التي تبحث في التنبؤات عموما بل أن بعض كتب الشيعة قد أتت على الوصف الظاهري لهذه الكتب ، فوصفت الجامعة مثلا على أنها لفافة طولها سبعون ذراعا قياسا على ذراع النبي . وقد وصف بشر بن المعتز المعتزلي الشيعة بأنهم قوم قد غرهم الجفر فقال « لست أبا ضيا غيبيا ، ولا كرافضى غره الجفر » (الجاحظ ، الحيوان ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٠٧ ، الجزء السادس ، ص ٩٤) وحول الجفر انظر :

T. Fahd, Djifr, The Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition, Leiden and London 1960, Vol. II.

أما يزرك الطرائي ، التريفة الى تصاليف الشيعة ، النجف ١٣٦٣ هـ ، الجزء

الخامس ، ص ١١٨ - ١٢٢ .

التي « لا يمسها الا المطهرون من الملائكة ... وهي جواهر النفوس واجناسها وانواعها وجزياتها ، وتصاريقها لاجسام وتحريدها لها » ! (١) . وتشمل هذه العلوم أيضا تلك المستمدة من بعض الكتب السرية الخاصة بجماعة الاخوان ، والتي يتحدث عنها الاخوان بقولهم « واقرأ عليهم الكتب المصونة ، والأسرار المخزونة والعلوم المدخونة ، بشرح ما في هذه الرسالة الجامعة ، وما في غيرها من الكتب التي القيناها اليك ، وأودعناها عندك لحياة من قبلك ، وهي المدارس الاربع والكتب السبعة ، والجفران ، والرسائل الخمس والعشرون ، والرسائل الاحدى والخمسون ، والرسالة الجامعة ... » (٢) هذا علاوة على كتاب سري آخر للاخوان اسمه « الكتاب المخزون » (٣) .

ويقرر الاخوان أن الكتب الطبيعية والكتب الالهية لا يقف على قراءتها غيرهم ولا يطلع على حقائقها سواهم ، ولا يعلمها الناس الا من قبلهم ، ولا يتعلم قراءتها الا من عرفوه بها (٤) . ولا بد لمن يريد أن يفهم هذه الكتب أن يحضر مجلس الاخوان وأن ينضم الى الجماعة حتى يتمكن من قراءة هذه الكتب والوقوف على أسرارها . وفي هذا يقول الاخوان « فان شئنا أيها الاخ البار الرحيم الى قراءة هذه الكتب أنت واخوانك لتعلم ما فيها وتفهم معانيها وتعرف أسرارها ، فهلم الى حضور مجلس اخوان لك فضلاء وأصدقاء لك كرام ، تسمح أقاويلهم وتري شمائلهم وتعرف سيرتهم . لعلك تتخلق بأخلاقهم وتتهذب بأدابهم ... وتفهم معاني هذه الكتب الأربعة كما فهموها ... » (٥) .

وقول الاخوان بأن معرفة الأسرار والغوامض وقف على أعضاء الجماعة هو أحد سمات الجمعيات السرية التي تستغل ولوع الانسان - حتى بين طبقة المثقفين ثقافة عالية - بالغرائب والعجائب وحب الاستطلاع الأسرار وكشف المخبات واستجلاء الغوامض وحب الاستطلاع والميل الى ما يتجاوز حدود المؤلف والمعهود ، والرغبة في اماطة اللثام عن الأسرار وكشفها . والى جانب هذا الولع البدائي ، فان الاحساس بوجود جمعية سرية والانتماء اليها يشكل جاذبية خاصة ، ومصدر هذه الجاذبية هو اجتماع أو اتفاق مجموعة من الأفراد على القيام بعمل يعجز القيام به الفرد بنفسه ، وبغض

= جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٧١ وما بعدها .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٢ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥٦ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٨ .

النظر عما اذا كان هذا العمل خيرا أم شرا ، الا أنه في الحالتين يتسم بالسرية ويلحق بعالم الخفاء ، وهذه السرية والخفاء والتستر والابهام سرعان ما يجتذب الأنصار والمؤيدين والأتباع والأشياع للانضمام لهذه الجماعة أو لهذه التنظيمات السرية (١) ، ولذا نجد الاخوان يحاولون أن يوهموا الناس بأن هناك كثيرا من الأسرار والعلوم الغامضة لا يستطيع أن يعرفها الا من ينضم للجماعة ، واذا أردت - أيها القارئ - أو المستمع - أن تعرف هذه الأسرار فاهلهم الى حضور مجلس اخوان لك فضلاء

وتشير الرسائل الى أن الاخوان قد اطلعوا على كتابات العديد من الفرق الاسلامية وغير الاسلامية مما يؤكد أن كتابات هذه الفرق كانت أحد مصادر أفكار الاخوان سواء بالتأييد أو بالانكار (٢) .

سادسا - تقييم عام لمحتويات الرسائل :

وصف البعض رسائل اخوان الصفاء بأنها أشبه بدائرة معارف شاملة علوم ذلك العصر (٣) ، جمعت كل ما لم يكن بد من تحصيله للرجل المثقف ، ولذا أطلق على جماعة الاخوان « جماعة اخوان الصفا الانسكلوبيدين » (٤) . وقد جمعت الرسائل كل ذلك على شيء من النظام . وهذا النظام جاء متأثرا بما عرف المسلمون من فلسفة الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين وأرسطو . وتنقسم الرسائل الى أربعة أقسام يصطبغ كل قسم منها بصبغة خاصة . فالقسم الأول في الرياضيات على اختلاف أنواعها فيثاغوري وأفلاطوني في أوله - العدد والهندسة والفلك والفنون العملية - وهو في آخره - المنطق - متأثر بأرسطو ، حيث يتبع منطق أرسطو بترتيبه وأبعاده . والقسم الثاني أرسطو طاليسي الصبغة ، يتناول الطبيعيات كلها على النحو الذي تناولها عليه أرسطو ، اذ يبدأ بالهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة ، وينتقل الى الآثار العلوية ، ثم ما يزال يتدرج حتى يصل الى المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان ، ثم يختم بعلم النفس . والقسم الثالث - فيما وراء الطبيعة - ظاهر التأثير بضروب الفلسفة اليونانية ، ففيه من الفيثاغورية ومن الأفلاطونية القديمة والجديدة ومن أرسطو . والقسم الرابع في الالهيات وما يتصل بالديانات والشرائع ، وهو المزاج الذي التأم في كل العناصر المؤثرة في الفلسفة

-
- (١) على أدغم ، الجمعيات السرية ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٤ ، ص ٦ - ٨ .
(٢) انظر على صبيح اللثال : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٠ ، ٣١ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٧٢ ، ٩٧ ، ١٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٣٤٧ ، ٤٣٠ ، ٦٥٢ ، ٧١٨ الجزء الثاني ص ٧ ، ٢٣ ، ٢٢١ ، ٢٤٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٣٥٠ ، ٣٥٨ .
(٣) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .
(٤) برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ٤٩ .

الاسلامية سواء منها الشرقي والغربي والفلسفي والعلمي والديني والأدبي والفني والحرفي والأسطوري (١) . وتشكل الرسائل على هذا النحو موسوعة ثقافية روحية فيها علم وفلسفة وقصص وتاريخ ونفسير وحديث وأدب وسلوك وسياسة وتأملات ومكاشفات ، بالإضافة الى أنه يمكن اعتبارها تلخيصا للمعارف الباطنية عند الشيعة ، وعرضا لآراء سابقيهم وما اطمأنت اليه نفوسهم من علاج مشكلات الفكر الباطني على اختلافها ، سواء تلك التي نبتت في البيئة الاسلامية ، أو المستمدة من مصادر أجنبية .

وكان يدهيا أن آراء اخوان الصفاء - بسبب مزجها بآراء فلاسفة اليونان والهند وفارس وبسبب نزوعها الى التوفيق ، لم ترق أهل المذهب السني ولا غيرهم من أهل الرأي ولذا نرى التوحيدى يصف الرسائل بأنها « مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية » (٢) . ويقول القفطى أنها « مشوقات غير مستوفاة وكأنها للتنبيه والايحاء » (٣) ، ويقرر الغزالي أن اخوان الصفاء إنما يستشهدون بآيات من القرآن وأخبار الرسول وكلمات الحكماء الصوفية لاستدراج قلوب الحمقى الى باطلهم ، وأن كلامهم « هو على التحقيق حشو الفلسفة » (٤) .

وبعض النظر عن مدى صحة أو ضحالة هذه الآراء ، فالأخوان فلسفيا خدموا غرضهم السياسى وقدموا منهجا موحدا وشبه متكامل فى هذا الصدد . فقد هدفت تلك الوحدة فى المنهج والتفكير (٥) الى تحقيق غايتهم الكبرى وهدفهم الأقصى ، وهو بناء المدينة الفاضلة أو دولة اخوان الصفاء وخلان الوفاء مستخدمين فى سبيل تحقيق هذا الهدف أسلوب الدعوة السرية والتنظيم السرى ، ومستغلين الفلسفة لا لذاتها ولكن كوسيلة لخدمة مذهبهم السياسى . وقد كانت الرسائل بمثابة « دستور » لهذه الجماعة ، أو هى « القرآن بعد القرآن ، أو هى قرآن العلم كما أن القرآن هو قرآن الوحي ، أو هى قرآن الامامة وذلك قرآن النبوة » (٦) . وإذا كان الدستور بمعناه الحديث يهدف الى تحديد الاطار العام للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع ، فان رسائل اخوان الصفاء

(١) د . طه حسين ، مقامة الرسائل ، طبعة القاهرة ١٩٢٨ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ،

ص ٦ .

(٣) القفطى ، اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٤) الغزالي ، للنقد من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٧ .

(٥) يشير ماركيز الى وحدة الفكر والأسلوب فى الرسائل :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa Op. Cit, p. 14.

(٦) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

حددت للجماعة مجموعة المبادئ والقيم التي يسرون عليها في العلاقات الداخلية بين الأعضاء وفي كافة مجالات حياتهم ونظام جماعتهم . ولم تشتمل الرسائل على الجانب الفكري النظري لمذهب الاخوان السياسي فحسب ، بل تضمنت أيضا الجوانب التطبيقية والعملية للحياة السياسية ، لأن الاخوان لم يكونوا أصحاب فكر نظري فحسب بل كانوا رجال « العلم والعمل » على حد تعبير بندلي جوزي (١) .

ويبدو أن الرسائل كانت تستخدم كوسيلة لجذب الانصار ولضم أعضاء جدد للجماعة أو للتنظيم السري للاخوان ، ويؤكد هذا قول الاخوان « واعلم يا أخي أيديك الله وايانا بروح منه ، بأن مثل صاحب هذه الرسائل مع طالب العلم ومؤثر الحكمة ومن أحب خلاصه واختار نجاته ، كمثل رجل حكيم جواد كريم ، له بستان خضر نضر بهج مونق معجب طيب الثمرات ... فاراد لكرم نفسه وسخاء سجيته أن يدخلها كل مستحق ... فنأدى في الناس أن هلموا وادخلوا هذا البستان ، وكلوا من ثماره ما اشتهيتهم ... فلم يجبه أحد ، ولم يصدق خلق ... فرأى الحكيم من الرأي أن وقف على باب البستان ، وأخرج مما فيه تحفا وطرفا ولطفا من كل ثمرة طيبة ... فكل من مر به عرضها عليه ، وشهاها اليه ، وذوقه منها ... حتى اذا ذاق وشم ... وعلم أنه وقف على جميع ما في البستان ، ومالت اليه نفسه ، واشتاق الى دخول البستان وتمناه وقلق عليه ... فقال له عند ذلك : أدخل البستان وكل ما شئت ، وشم ما شئت ، واختر ما شئت ... » (٢) .

وجملة القول في الرسائل أنها تعبر عن مذهب جماعة مضطهدة ، تبدو النزعات السياسية في جميع أجزائها ، ونرى من خلالها ما استهدف له أصحابها من عنت وآلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما تعرضوا له هم وأسلافهم من ظلم ، كما نتبين ما كان يختلج في نفوسهم من أمل ، وما تواصلوا به من الصبر . وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم وتطهيرا لها ، وجعلوا شعارهم الاخلاص لمبادئهم والتفاني في خدمة مصالح الجماعة حتى الموت (٣) .

(١) بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ وعن ارتباط العلم بالعمل في فلسفة الاخوان ، جاء في الرسائل قولهم « واعلم أن العمل هو سلم المعراج ، والمعرفة - أي العلم - هي النور يسعى بين يديك ، فبالعلم ترقى وبالنور تهتدي . ولقدك الله وايانا للعلم والعمل برحمته (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢١٧ » .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) ميشيل لباد ، الاسماعيليون والنحلة الاسماعيلية في مصيف ، مرجع سابق

وفي تصوري أن الرسائل لعبت دورا رئيسيا في حركة الجماعة ، حيث تصبح الحاجة ماسة - خصوصا في ظروف التنظيم السري - الى توحيد فكر كل التنظيمات التابعة للجماعة والمنتشرة في المناطق المختلفة ، والعمل على تكتيل هذه التنظيمات في حركة سياسية واحدة ذات خط سياسي واحد . وقد لعبت الرسائل في هذا الصدد - عن طريق تداولها بين خلايا التنظيم - دورا أشبه بدور الجريدة المركزية العامة في التنظيمات السرية الحديثة التي تشكل الخطوة الاولى في طريق وضع خط سياسي واحد للجماعة . ومن خلال الرسائل يمكن تحقيق :

١ - نشر أفكار الجماعة ومواقفها من القضايا العامة وطرح الشعارات والقيم والعقائد التي تتفق مع أهداف الجماعة .

٢ - التثقيف السياسي في إطار خط واحد للموقف على جميع المسائل النظرية حتى يمكن منع أي محاولة للخروج على أسس النظرية أو تحريفها .

٣ - حشد الحلفاء عن طريق نشر الرسائل لتوسيع جبهة المواجهة وتعميق الصلات مع مختلف طبقات الناس وكسب تعاطفهم مع الحركة على الأقل .

٤ - نشر مساوئ النظام القائم والتعريض الجماعي الشامل ضده ، حيث لا تعريض سياسي ايجابي ، ولا عمل سياسي مثمر ، دون رسائل أو جرائد تصدر بانتظام وتوزع توزيعا شاملا ، وهو ما يسمى بالحيط السياسي .

٥ - ربط جميع فروع التنظيم برباط عملي واحد وبفكر واحد ، وهذا يؤدي بالتالي الى تنمية القوى الذاتية وتحسين العمل التنظيمي وتدريب الأعضاء كفريق كامل للحركة . علاوة على اشتغال الرسائل والكتب السرية الأخرى على العنصر المساعد في تهيئة أعضاء الجماعة والمتمثل في الجانب الأدبي الذي يعبر عن وجهة نظر الجماعة وفلسفتها ونظريتها السياسية .

الفصل الثاني

التظيم السياسي لإخوان الصفا

المبحث الأول : سرية الدعوة « التقية »
المبحث الثاني : نظام المراتب
المبحث الثالث : نظام الدعوة
المبحث الرابع : نظام المجالس السرية (الغلايا)

المبحث الأول

سرية الدعوة « التقية »

سبق تنظيم اخوان الصفاء في العصر الوسيط عدد من الجمعيات السرية في العصور القديمة والاسلامية كذلك ، وكانت الغاية منها اما غاية سياسية واما غاية دينية واما غاية سياسية ودينية معا .

ولعل البدايات الأولى لتلك التنظيمات لك التي كونها الفيثاغوريون منذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد (١) في المستعمرات اليونانية الايطالية ، وكانت هذه الجماعات الفيثاغورية مبغضة للنظام السياسي اليوناني المؤلف ، وكانت تنشده قلبه وتغييره متوسلة في ذلك بعدة وسائل أهمها تغيير النظام العقلي وانشاء فلسفة جديدة للحياة العقلية والعملية العامة . وقد تمكنت هذه الجماعات من تحقيق بعض أهدافها الى حد ما (٢) .

وقد عرفت المجتمعات البشرية في ظل الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والاسلام ، مثل هذه الجمعيات السرية ذات الأهداف السياسية والدينية على حد سواء . وقد رأى البعض أن الهدف الأساسي لهذه الجمعيات كان العمل على نسخ الأديان الموحى بها عن طريق ضربها ببعضها ، ثم ضربها جميعا ببعض الآراء الفلسفية ، لفتح الطريق أمام ما يسمونه « الدين العالمي » الذي يقوم على فكرة « الاشراق والكشف » وهو اتجاه عرف حق المعرفة لدى الجمعيات الغنوصية Gnosticisme أو جمعيات أهل العرفان (٣) .

(١) الشهرستاني ، لليل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، هامش ص ٧٤ .

(٢) د . طه حسين ، مقدمة رسائل اخوان الصفاء مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٣) د . محمود تاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٦-٢١٧ .

وعلى أية حال ، فتاريخ الفرق الإسلامية حافل بالأمثلة والنماذج
التي تدل على انتشار أسلوب التنظيمات السرية . وفيما يلي عرض موجز
لبعض هذه النماذج :

١ - أول تنظيم سرى فى الإسلام :

لعل أقدم تنظيم سرى عرفه التاريخ الإسلامى ، هو ذلك التنظيم
الذى قيل بأن أسسه عبد الله بن سبأ . وقد كان لهذا التنظيم دور كبير
فى مقتل عثمان بن عفان وبث الفتنة بين المسلمين . وكان بمثابة حجر
الأساس لثورات وحركات سياسية واجتماعية وشعبوية عديدة عرفها
التاريخ الإسلامى فيما بعد (١) . وقيل فى هذا الشأن أن عبد الله بن سبأ
قد أظهر الإسلام ليكيد له ولأهله ، فكان ذلك العمل « تقية » (٢) . ولعل
تنظيمه هذا هو أول تنظيم يلجأ الى هذا الأسلوب فى التستر فى التاريخ
الإسلامى .

٢ - التقية عند الجوارح :

أما الجوارح فبسبب فشل ثوراتهم من جهة ، وبسبب انشقاقهم الى
جماعات متناحرة من جهة أخرى ، حتى وصلت أحوالهم فى أواخر القرن
الأول الهجرى الى درجة استحالة معها أن يواصلوا نشاطهم الثورى ، فقد

(١) زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مرجع سابق ، ص ٣٧ .
د . محمود قاسم ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢١٦ و ٢٢٢-٢٢٣ .
(٢) اتقى أصله (اتق) والوصف (متق) واتقى الشيء معناه استقبله وجعل بينه
وبينه حاجرا أو تحفظ منه وتصور وعمل على ألا يصيبه منه ضرر . ومن ذلك اتقاء الله ،
فهو تجنب عذابه ومنها التقاة ، وأصل التقاة وقية ، فقلبت الواو تاء والياء ألها . والتقاة
أى اتقاء الله واتقاء عذابه أيضا ، وهى كذلك ما يخشى ويخاف ، وقد تطلق على اتقاء
المكروه من الناس (أنظر : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، المجلد الثانى
مادة وقى ، ص ٨٧٤ - ٨٧٨) ، وجاء فى لسان العرب أن وقى بمعنى صان ، ووقاه أن
صائه وستره من الأذى ومنه الحديث : تبقه وتوقه . أى استبق نفسك ولا تعرضها للتلطف
وتحرز من الآفات واتقها ، ووقاه ما يكره : أى حماه منه ، والوقاء والوقاية والوقاية
والواقية : كل ما رقيت به أشياء ويقال وقاك الله شر فلان وقاية . وقد توقيت واتقيت
الشيء : بمعنى حذرته أو بمعنى اتقاء العقاب ، ومنه اتق الله أى أثبت على تقوى الله
ودم عليه . ورجل تقى من قوم اتقياء . والتقية والتقاة بمعنى أنهم يتقون بعضهم بعضا
ويظهرون الصلح والاتفاق وباطنهم بخلاف ذلك ويقال فرس واق إذا كان يهاب المشى
من وجع يجلده فى حافره ، أو إذا حلى من غلظ الأرض ورقة الحافر فوقى حافره الموضع
الغليظ . وواقى بمعنى لا يتبسط فى مشيه (ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ،
المجلد الخامس عشر مادة وقى ، ص ٤٠١ - ٤٠٥) .

اضطروا الى اتباع أسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السرى . بل اضطروا الى نقل ميدان نشاطهم الى الأطراف بعيدا عن متناول قبضة الخلافة (١) . وهكذا أجاز الخوارج - عدا الأزارقة - مبدأ التقية بإظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءا للمتاعب بعد ما كانوا سلفا يتمسكون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ولو أدى الأمر الى الموت (٢) . واستند الخوارج فى ذلك للآية الكريمة « الا أن تتقوا منهم تقاة » (٣) ، ويقول تعالى « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه » (٤) . ويقرر الشهرستاني أن الخوارج اصطلاحوا على اطلاق « دار التقية » على الأراضى التى يغلب عليها غيرهم من المسلمين المخالفين لهم فى العقيدة (٥) فى حين كانت بلادهم « دار بغى » فى نظر أولى الأمر من الخلفاء .

٣ - التقية عند المرجئة :

وقد لجأ المرجئة أيضا الى أسلوب الدعوة السرية المنظمة على اثر ما حل بهم من محن فى العصر الأموى وخاصة فى خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٠ هـ) (٦) وقام المرجئة بتطويع آراءهم الاعتقادية بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، فقالوا « من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وإن أظهر اليهودية » (٧) . وهذا يعنى « التقية » بداهة .

(١) د. محمود اسماعيل ، الحركات السرية فى الاسلام ، روز اليوسف القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٥ .

(٢) يقرر الأزارقة فى موضوع صلاة الخوف ، وهى مسألة قريبة من التقية ، انه يحرم على الرجل أن يقطع صلاته حتى ولو سرق سارق فرسه أو ماله أثناء تأديته لها . وجرى الإباضية على أن التقية ستر للمؤمن ، وينقل البعض عن جميل بن خنيس قوله « ان من لا تقية له لا دين له » .
He has no religion, who has no takiya.
R. Strotmann, Takiya, The Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, p. 561.

وتقرر لجنة الاشراف على ترجمة دائرة المعارف الاسلامية أنها رجعت الى فضيلة الشيخ ابراهيم أطفيش العالم الأباضى فى هذا الشأن فقال : ان التقية جائزة عند الإباضية اجماعا . ودعوى أن من لا تقية له لا دين له من تصوير الكاتب . وجوازها فيما اذا كانت نتيجة النفس من الملك والهلاك بشرط ألا تؤدي الى اضرار الغير فى نفسه أو ماله . فإن فعل ما يؤدي الى ذلك وجب عليه الضمان من قود وعوض اتفاقا . والاجماع على حوازمها بالقول ولو شركا باللفظ لا بالقلب (دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، المجلد العاشر ، مادة تقية ، ص ٥)

(٣) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، آية ٢٨ .

(٤) قرآن كريم ، سورة غافر ، آية ٢٨ .

(٥) الشهرستاني الملل والنحل ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

(٦) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، الجزء السابع ، مرجع سابق ، ص ٢٦ ، ٤٧ .

(٧) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الادبية ، القاهرة

١٣١٧١٧ هـ ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

٤ - التقية في الدعوة العباسية :

وقد لجأ العباسيون في بداية دعوتهم لأسلوب الدعوة السرية ، وأول منظم للدعوة السرية هو محمد بن علي العباسي . أما ابنه الامام ابراهيم فهو الذي نقل الدعوة من مرحلة السرية الى مرحلة العلنية . وقد استغرقت مرحلة السرية أكثر من ثلاثين عاما الى أن أعلنت الثورة ضد الأمويين عام ١٢٩ هـ (١) . وهكذا أخذ العباسيون في دعوتهم بالتقية ، فقد جاء في وصية محمد بن علي بن العباس لأحد الدعاة من شيعته « فلتكن دعوتك للرضا من آل محمد ، فاذا وثقت بالرجل في عقله وبصيرته فاشرح له أمركم ، وقل بحجتك التي لا يعقلها الا أولو الألباب ، وليكن اسمي مستورا عن كل أحد الا عن رجل عدلك في نفسك في ثقتك به وقد وكدت عليه وتوثقت منه وأخذت بيعته وتقدم بمثل ذلك الى من توجه من رسلك . فان سئلتهم عن اسمي فقولوا : نحن في تقية ، وقد أمرنا بكتمان اسم امامنا . . . » (٢) .

٥ - التقية عند أهل السنة :

روى الطبري في تفسير قوله تعالى « الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (٣) أن من أكره على الكفر فتكلم به لسانه ، وخالفه قلبه بالإيمان لينجو من عدوه فلا حرج عليه لأن الله سبحانه انما يأخذ العباد بما عقدت عليه قلوبهم (٤) . وفي بعض الأحوال كحالات الخوف من القتل يجوز للمسلم الهجرة اذا وقع في محل لا يستطيع فيه اظهار دينه . أما النساء والصبيان والمرضى فانه يجوز لهم الموافقة ، ولا تقبل التقية أو الهجرة من غير هؤلاء اذا كانت المشقة التي تلحقهم محتملة كالحبس الموقوت والضرب الذي لا يفضي الى الهلاك . على أن النزوع الى القول بأن التقية ليست في الأكثر الا شيئا جائزا وأنها ليست واجبة في جميع الأحوال - كما يذهب بعض أهل السنة استنادا الى الآية الكريمة « واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند

(١) د. فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، دار النجاح ، بيروت ١٩٧٠ - ص ١٥٣ .

(٢) أخبار العباس وولده ، مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري ، مرجع سابق ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النحل ، من الآية ١٠٦ .

(٤) انطبري ، التفسير ، طبعة بولاق ١٣٢٣ هـ ، الجزء الرابع عشر ، ص ١٢٢ .

المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين » (١) - قد أدى الى الاستشهاد بأحاديث تؤكد هذا الاتجاه مثل « رأس الفعل المدارة » (٢) .

٦ - التقية عند المعتزلة :

كان للمعتزلة سياسة ازاء بنى أمية والعباسيين الأوائل ، قوامها العمل على احتواء الخلافة وترشيدها من جانب ، والعمل السرى المنظم من جانب آخر ، خصوصا بعد نكبة المعتزلة منذ عهد المتوكل ، حيث سيطر أهل السنة على الأمور ، فأذاقوا المعتزلة والفلاسفة كأس الاضطهاد والتشريد ، وحرّم عليهم الظهور بمذاهبهم في المجالس (٣) .

٧ - التقية عند الشيعة :

على أن أظهر صور التقية والدعوة السرية هي ما اتبعه الشيعة الباطنية . ويرجع عهد الأخذ بالتقية والتنظيم السرى عند الشيعة الى ما بعد استشهاد الامام الحسين رضى الله عنه سنة ٦١ هـ في كربلاء ، حيث كان الامام على زين العابدين بن الامام الحسين غير طموح سياسيا ، رغم التنافس الذى كان بينه وبين الفروع العلوية الأخرى حول زعامة العلويين .

وقد سار الامام محمد الباقر على نهج أبيه في البعد عن السياسة ومشاكلها . وبالرغم من أن هذه السياسة السلمية نفرت منه كثيرا من الأنصار الذين لم يؤمنوا بهذه السياسة ، إلا أنه ظل له أتباع مخلصون في المدينة ومكة والكوفة ، جذبهم اليه بعلمه الغزير وفضله . ثم ان منزلته الاجتماعية كانت كبيرة بين الناس لأنه علوى هاشمى .

(١) قرآن كريم سورة البقرة ، الآية ١٩١ .

(٢) R. Strothmann, Takiya, op.cit., p. 561

وأنظر أيضا : محمود شكرى الألوسى ، مختصر التحفة الاثنى عشرية ، بغداد ١٣٠١ هـ ، ص ١٨٨ وما بعدها حيث ورد فيه « وروى ابن أبى الدنيا رأس الفعل بعد الايمان بالله تعالى مدارة الناس » روى رواية البيهقى رأس الفعل المدارة .

(٣) أنظر : اسعدى ، مروج الذهب ، القاهرة ١٢٨٣ هـ . الجزء السادس ص ٣٠ ، ٣٢ .

الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، الجزء التاسع ص ٤٤ ، ٥٤ .
ابن أبى الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار الشب ، القاهرة الجزء الرابع ، ص ٤٥٥
جولد تسيهر ، التقيدة والشرعية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٦
د. محمد البهن ، الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٣٠٦ .

وخلف جعفر الصادق أباه محمد الباقر في رئاسة الشيعة الحسينيين . وعاصر جيلا كان يمر بأعنف التقلبات السياسية . ولكنه ابتعد قدر الامكان عن السياسة ، وأوصى أتباعه بعدم الجنوح الى شهر السلاح . وقد تزايد أتباعه لعدة أسباب منها : منزلته الاجتماعية ، ومقتل الثوار من أهل البيت ، وتجرده للعلم (١) . ويصفه الشهرستاني بقوله « وهو ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد بالغ في الدنيا ، وبعد تام عن الشهوات » . وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم . ثم دخل العراق وأقام بها مدة ، ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحدا في الخلافة قط . . . (٢) .

ولعل أهم ما تميز به الصادق هو استحواده على الرئاسة الدينية أو الامامة الروحية . وقد روج الصادق لهذه الفكرة بقوله أن الامام الحق هو من كان مستندا على مبدأ النص . وهو بهذا أول من فرق بين الامامة والخلافة قائلا بأنه ليس من الضروري أن يتقلد الامام السلطتين الدينية والدنيوية معا ، أو حتى أن يدعى الحق بهما ، اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك ، وقد ساعده ذلك على تعويض الفعالية السياسية بالفعالية العقائدية والمذهبية .

وهكذا ، يمكن القول بأن الشيعة الامامية وجدوا أنفسهم - بسبب الظروف السياسية التي لم تكن تسمح لهم بالفعاليات السياسية مضطرين الى التقية ، وتأسيسها على أساس من المنطق وعلم الكلام . فرووا عن الباقر أنه قال « جعلت التقية ليحقق بها الدم » ، وأنه قال أيضا « التقية ديني ودين آبائي » ، كما رووا عن الصادق أقوالا مماثلة في التقية وتحبيذها (٣) . والتزم الشيعة أن يقتنعوا بالعيش وهم يأملون أن الله تعالى سيحدث في يوم من الأيام تغييرا عادلا في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضعوا في الظاهر للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن لامام عصرهم والتمهيد لظهوره بالدعاية السرية .

فكلمة « التقية » التي تفيد الحيلة والحذر ، جعلها الشيعة مبدأ من مبادئهم الأساسية ، وعدوها واجبا ضروريا يجب على كل عضو منهم أن يراعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعا . فالشيعة لا يستطيع أن يخفى مذهبه وأن يكتم عقيدته فحسب ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالغ

(١) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ص ٢٢٨ - ٢٣٠ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص ١ .

(٣) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

فى الاخفاء والكتمان . وعليه فى البلد التى يسودها خصومه أن يتكلم وان يعمل كما لو كان واحدا منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لأصحابه . ومن ثم تصبح التقية أمرا لا مفر منه ، اذ تكون هى الطريق الوحيد للجمع بين حفظ العقيدة وحفظ الحياة (١) .

• واذا كانت التقية هى الصفة المميزة للشيعية . الا ان هذا القول لا يطابق الواقع دائما ، حيث أن من قاموا بثورات وانتفاضات من الشيعة اشتدوا فى انكارها وحتى الاسماعيلية الذين لا يشق لهم غبار فى إخفاء عقائدهم قد قالوا « ليس اماما من قعد عن السعى الى حقه وتحت امرته أربعون رجلا » . ويقول الزيدية أنه لا يحل الامام من التقية الا اذا كان اعوانه فى مثل عدد أهل بدر . والاثنى عشرية يقلبون هذه المسألة على وجوهها ويفصلونها تفصيلا تتجلى فيه القدرة الفائقة على الجدل ، فيزنون المكارم التى تصيب المؤمنين والبلاء الذى يتوقعونه ، ومتى يجوز لهم فعل ما يرضى عنه الله وترك ما بغضبه ، والايمان بالقلب واجب مطلق ، فلو غلب على ظن المؤمن أو أيقن بتوجه الضرر اليه أو الى ماله أو الى أحد من المسلمين سقط وجوب الانكار باليد أو باللسان وهو ما يفيد التقية بداهة (٢) .

التقية عند اخوان الصفاء :

• مما لا شك فيه أن البيئة الاسلامية التى ظهرت فيها الاتجاهات المناهضة للنظام القائم ، لم تكن تسمح لأصحاب هذه الاتجاهات بان يمارسوا حرية الفكر ، خصوصا وأن الدين قد استغل فى إثارة العوام ضد من يفكر فى الثورة على السلطان أو الحاكم باعتبار أن السلطان هو ظل الله على الأرض أو خليفته فى رعاية شئون الخلق . ولعل فى محاولة المعتزلة - مؤيدين فى ذلك بالخليفة المأمون - فرض مذهب الاعتزال وعقائده بقوة السيف ، وما تعرض له ابن حنبل فى محنته المشهورة ، أكبر دليل على أن البيئة بتركيباتها وظروفها الاجتماعية والسياسية لم تكن تسمح بأدنى قدر من ممارسة حرية الرأى والعقيدة .

• ان جو الحرية هو الذى يتيح للأفكار السياسية أن تظهر بشكل علنى صريح ، أما اذا كان المناخ متسما بالكبت والارهاب الفكرى ، فلا محيص للأفكار فى هذه الحالة عن الظهور فى صورة سرية أو فى صورة رمزية . ومن المعروف أن اصطدام الدين بالفلسفة فى البيئة الاسلامية أدى الى محاربة رجال الفلسفة ، ولم يكن المسلمون السنيون يسمحون لأى فرد

(١) محمد حسن الأعظمى ، عبقرية الفاطميين - أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين مرجع سابق ، ص ١٨ ، ٦٥ .

(٢) R. strorthmann Takiya, op. cit., p. 562.

أن تكون له وجهة نظر ثقافية أو سياسية خارجة عن سياق القرآن والسنة .
وقد ترتبت على ذلك نتيجتان هامتان :

١ - أن الفلاسفة لم يقفوا عاجزين أمام هذا اللبث . بل اكتشفوا وسيلة مرنة ينتصرون بها للفكر عن طريق الحوار والجدل ، وهي وسيلة « التقية الضرورية *Le Detour necessaire* » التي تستخدم الافكار اليونانية المزعومة أو المنحولة كحجاب تخفى خلفه افكارها الحقيقية . وهم لى يحموا أنفسهم من أصحاب السنة المتشددين ، فانهم ينسبون هذه الافكار لليونانيين ، ومن ثم فإن جزءا مهما من النصوص غير الأصلية - للفلسفة اليونانية - كان مصدرها هذه التقية الضرورية (١) .

وقد ترتب على ذلك ، شيوع عادة تأليف الفرق والجمعيات السرية كاخوان الصفاء والחסاشين والقرامطة وغيرها من الجمعيات التي ساهمت في اضعاف الدولة الاسلامية وتمزقها نتيجة عدم اتاحة القدر الكافي من حرية التفكير والتعبير عن الراى حيث أن العجز عن المجاهرة بالعقيدة الحقيقية هو مدرسة للسخط الكامن للخصوم الأقوياء ، وهو سخط مبعثه عاطفة من الحقد الجامح . والتعصب الثائر الذى يؤدي عادة الى ظهور آراء واتجاهات غير مألوفة .

أما الذين وجدوا فى أنفسهم الجرأة لمتابعة دروسهم وأبحاثهم والمجاهرة بمقائدهم وأفكارهم على رؤوس الأشهاد ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، فقد كانوا مضطهدين طوال الوقت ، وظلوا يحيون دائما فى جو ناء منفصل عن الجو الذى تعيش فيه سائر الأمة . ولعل أفضل تعبير عن هذه الحالة هو قول أحد حفدة على بن أبى طالب واستشهد به ابن عربى (٢) :

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقد كان اخوان الصفاء على وعى تام بحقيقة البيئة وظروفها التى تأبى الا أن تكون السرية التامة أو « التقية » هى خير ضمان لنجاح التنظيم فى تحقيق أهدافه فى هذه البيئة . وقد تضمنت رسائل الاخوان العديد من النصوص التى توضح ظروف البيئة من جانب ، والتى يمكن

(١) د . عمر المالكي ، الفلسفة السياسية . عند العرب ، مرجع سابق ، ص ٦ - ٧ .

(٢) محبى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، السطر الاول ، مرجع سابق ،

اعتبارها من جانب آخر أسبابا ودوافع للجوء الإخوان الى التقية . ويمكن عرض أهم هذه العوامل فيما يلي :

(أ) الخروج على الوالى أو السلطان معصية :

لقد أدرك الإخوان أولا ما تفشى فى البيئة الاسلامية ، وما حاول الحكام أن يدعموه ، من أن الخروج على الوالى أو الخليفة معصية . وقد تضمنت رسالة الحيوان اشارات عديدة لمضمون هذه الفكرة أو العقيدة السائدة . فجاء على لسان زعيم الانس وهو يرمز فى رسالة الحيوان الى حكام دولة أهل الشر ، قوله « فمن أطاعنا فطاعته الله ومن عصانا وهرب فمعصيته الله » (١) ، كما جاء على لسان أحد الانس أن الملوك هم « خلفاء الله فى أرضه » (٢) . وحول نفس المضمون يقول الإخوان على لسان الحيوانات التى ترمز اليهم « أن بنى الانس لم يكتفوا بتسخيرنا واستعبادنا واذلالنا ، بل ادعوا علينا أن هذا حق وواجب لهم علينا ، وأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم ، فمن هرب منا فهو آبق عاص تارك الطاعة ، كل هذا بلا حجة لهم علينا ولا بيان ولا برهان الا القهر والغلبة » (٣) . ومن ثم يؤكد الإخوان أن العقيدة التى سادت فى عصرهم هى أن طبقة الحكام هى طبقة الأسياد ، وأن طبقة المحكومين هى طبقة العبيد ، وأن الخروج على الولاة والخلفاء ليس الا اباق وانكار للولاية (٤) .

(ب) الصفات والسجايا السيئة للحكام :

وتتضمن رسالة الحيوان أيضا عرضا لأنواع الذل والاستعباد التى تتعرض لها الحيوانات على أيدي بنى الانسان . ويتضح منها رأى اخوان الصفاء فى حكام دولة أهل الشر وما يتصفون به من السفاهة والجهالة والفحشاء والقبيح من الكلام وقلة التحصيل « لما فيهم من الأحوال المذمومة والصفات القبيحة والأخلاق الرديئة والأعمال السيئة والجهالة المتراكمة والآراء الفاسدة والمذاهب المخلفة » (٥) .

وعلى لسان الحيوانات أيضا ، يهاجم الإخوان خلفاء بنى الانس ، عارضين من خلال هذا الهجوم قضيتهم الخاصة - باعتبارهم شيعة - من

(١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢٣٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

استيلاء هؤلاء الخلفاء على الخلافة من أصحابها المرعيين ، وقيام هؤلاء الخلفاء بقتل ذرية النبي وآل بيته أصحاب هذا الحق الشرعي . هذا بالإضافة الى السيرة السيئة لهؤلاء الخلفاء وحرصهم على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها وقلة الرغبة في الآخرة . وكل هذه الاسباب تجعل الاخوان ينكرون ولاية مثل هؤلاء الخلفاء (١) .

(ج) اضطراب الأحوال وانتشار الرشوة والفساد :

يصف الاخوان عصرهم بأنه عصر اضطربت فيه الأحوال ، وفسدت الأعمال والعمال وكثر الخواارج والمعادين للحكام ، وضعفت قوة هؤلاء لدرجة لا يستطيعون معها مغادرة أماكنهم خشية وصول الأذى اليهم (٢) . كما انتشرت الرشوة حتى وصلت الى الوزراء والحكام والفقهاء . فأصبح من الأمور الشائعة تقديم الهدايا للوزراء لتلين جانبهم حتى يمكن قضاء المصالح ولو كانت على حساب الحق والعدالة (٣) . أما العلماء والفقهاء والحكام الذين يجب أن تكون أخلاقهم « أشبه بأخلاق الملائكة » ، قد تركوا ذلك « وأخذوا في ضروب من أخلاق الشياطين من المكابرة والمغالبة والتعصب والعداوة والبغضاء فيما يتناظرون ويتجادلون من الصياح

(١) يهاجم الاخوان خلفاء بني الانس على لسان الحيوانات حيث تقول « وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء ، عليهم السلام ، فكفى ما قال الله تعالى ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من نبوة الا ونسختها الجبروتية » . ويسمون باسم الخلافة ، ويسبون بسيرة الجبابرة ، وينهون عن منكرات الأمور ويرتكبون هم منها كل محذور . ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء عليهم السلام ، ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم ، ويشربون الخمر ، ويبادرون الى الفجور . واتخذوا عباد الله خولا ، وأيامهم دولا ، وأموالهم مغنما ، فبدلوا نعمة الله كفرًا واستعطالوا على الناس افتخارا ، ونسوا أمر المعاد ، وباعوا الدين بالدنيا والآخرة بالأولى .. وذلك أنهم اذا ولي أحد منهم ، ابتداء أولا بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائهم وأسلانهم ، وأزال نعمته ، وربما قتل أعمامه وأخوانه وأبناء عمه وأقربائه وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو غبرا منهم كل ذلك يفعلون بسوء ظنهم وقلة يقينهم ، مخافة أن يفوتهم المقدور ، أو رجاء أن ينالوا ما ليس في المقدور . كل ذلك حرصا على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها ، وشحا عليها وقلة الرغبة في الآخرة .. وليست هذه النخلة من شيم الأحرار ولا فعل الكرام . فافتخاركم أيها الأنس على الحيوان بذكر ملوككم وأمراتكم وسلطيتكم عليكم لا لكم ، وادعاءكم علينا العبودية ولأنفسكم الربوبية صار باطلا ورورا وبهتانا » الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٢٣ .

(٣) خشي بني الانس في المناظرة التي تجرى بينهم وبين الحيوانات أن يقف وزير ملك الجن ضدهم ، فقال أحدهم : أمر الوزير سهل ، نحمل اليه شيئا من الهدايا يلين جانبه ، (يحسن رأيه .) انظر : الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥) .

والسفاهة . . . وتركوا استعمال الأدب والعقل والنصيحة والعدل « (١) ،
وأصبح من اليسير عليهم قبول الرشاوى من أجل تغيير الحقيقة وإبدال
الباطل حقا (٢) .

أما القضاة والعدول ، فيرى الاخوان أن حالهم « أدهى وأظلم وأبطر ،
وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة ، وذلك أنك تجد الواحد منهم قبل
الولاية قاعدا بالخدوات في مسجده حافظا لصلاته ، مقبلا على شأنه ،
يمشى بين جيرانه على الأرض هونا ، حتى إذا ولي الحكم والقضاء ، تراء
راكبا بغلة فارهة ، وحمارا مصريا بسرج ومركب . . . قد ضمن القضاء
من السلطان الجائر بشىء يؤديه اليه من أموال اليتامى ومال الوقوف ،
وصالح عدوله بشىء من السحت والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ،
ويرخص لهم فى الجنايات وشهادات الزور ، وترك أداء الأمانات
والودائع . . . » (٣) .

(د) فساد أهل الدين :

يرى الاخوان أن أكثر الديانات فى عصرهم انتحلها قوم ذهب
بهم أوهامهم الى وضعها فى غير مواضعها ، فأنحرفوا عن طريق الرشاد ،
واستولى عليهم الميل والعصبية والحمية الجاهلية ، فضلوا وأضلوا نسلا
بعيدا (٤) . وفى وصف أهل الدين جاء على لسان زعيم الحيوانات مخادبا
بنى الانسان « وأما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون أنهم أخياركم وترجون
استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربهم ، فهم الذين غروكم باظهار
الورع والخشوع والتقشف والنسك . . . وقلوبهم مملوءة بغضا وحقدا
وجفاء لمن ليس مثلهم ، ونفوسهم مملوءة وبساوس وخصومة مع ربهم
بضمائرهم . . . ونفوسهم شاكّة متحيرة فهم عند الله أشرار ، وإن كانوا
عندكم أخيار . . . » (٥) .

(هـ) فساد حال التجار والدهاقين والكتاب والعمال :

يرى الاخوان أن التجار على عهدهم لا يهتمون ولا يشغلهم الا جمع
المال من الحلال والحرام ، ويضنون به على أنفسهم وجيرانهم وأحبابهم ،
ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم . وفى هذا المعنى يخاطب زعيم

(١) المرجع السابق . ص ٢٤٣ .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٣) المرجع السابق . ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٨ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

الحيوانات بنى الانس بقوله « والذين ذكرتهم من أرباب النعم وأهل المروءات ، فلو كانت لهم مروءة كما ذكرت ، لكان لا يهنيهم العيش ، اذا رأوا فقراءهم وجيرانهم واليتامى من أولاد اخوانهم والضعاف من أبناء جنسهم ، جياعا عراة مرضى زمنى مفاليج ، مطروحين على الطريق يطلبون منهم كسرة ، ويسألونهم خرقه ، وهم لا يلتفتون اليهم ولا يرحمهم ، ولا يفكرون فيهم . فأى مروءة لهم ، وأى فتوة فيهم ، وكيف تهنيهم لذاتهم ، ألا أنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا » .

أما الكتاب والعمال وأصحاب الدواوين ، فإنهم يستغلون ذكاهم ونفوذهم وطول السنتهم فى بلوغ ما لا يستطيع أن يصل اليه سواهم . ولا ينأى كل منهم عن الكيد لأصدقائه واخوانه (١) .

(و) انتشار الخصال الرديئة بين البشر :

ويعد أن يصف الاخوان الحال السيئة التى وصل اليها حكامهم وعلماء وفقهاء عصرهم وأهل الديانات والتجار والكتاب والعمال وكافة المتصرفين فى الأمور على عهدهم ، ينتقلون الى وصف كافة البشر بأنهم حريصون على الدنيا وأعراضها ، وكل ما يتفاخرون به ويتحاربون عليه ويتكالبون على جمعه هو « الطلسم المنصوب لعمارة الدنيا » (٢) . ومن

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ . ومن الملاحظ أن الشكوى من فساد البيئة وتدهور الأخلاق كانت عامة لدى كثير من المفكرين والفلاسفة فى القرنين الثالث والرابع . فوجد أبا حيان التوحيدي مثلا يرسم صورة ناضجة للانحرام الاقتصادى فى مجتمعه ، فهو مجتمع اتسعت فيه الشقة بين الطبقات فمن طبقة ترم فى ثراء فاحش الى أخرى تكابد الفقر المدقع ، وقد تجمعت الغروة بين أيدي فئة قليلة من الخاصة والرؤساء والأعيان . وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الانحرام الاقتصادى تلاشى القيم وتدهور الاخلاق وطفيان قيمة واحدة وهى المال يضحى المرء فى سبيله بماء الوجه وبأصدقائه وبذوى قريبه . وقه وصف التوحيدي أخلاق الملاحين والتجار وذكر أن « كسب اللواتيق سبب بينهم وبين كل مروءة وحاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة » . ن أصحاب الاسواق . بقوله فأنا لانعلم من أحدهم خلقا دقيقا ودينا رقيقا وحرصا مسرفا وأدبا مختلفا ودعاة معلومة ومروءة معلومة . ولم تكن حال المفكرين والعلماء بأحسن من ذلك لما حجب بينهم من « التحاسد والتمازى والتماحك » ، ويعمم أبو حيان هذه الظاهرة على شتى الطبقات لا يكاد يستثنى منها واحدة . فيقول « فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق الا شائعة بين أصناف الناس من الجند والكتاب والثناء والصالحين وأهل العلم (أبو حيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة مرجع سابق ، الجزء الثانى ، الليلة ٣٢ ، ص ٦٢ والنظر أيضا : توفيق ابن عامر النزعة الاجتماعية فى أدب التوحيدي ، مجلة الفكر ، العدد العاشر ، تونس يوليو ١٩٧٦ ، ص ٢٩ - ٣٢) .

(٢) الرسائل الجزء الثانى ، ص ٣٦١ .

الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٣ .

أجل هذا الطلسم يتصارعون فيما بينهم « بالسيوف والسياط والسكاكين والطنن بالرماح والزينيات ، والضرب بالدبابيس والكلل ، وقطع الأيدي والأرجل ، والحبس في المطامير والسرقه واللصوصية ، والغش والخيانة في المعاملة ، والغمز والسعاية والمكر والحيل في أسباب العدواة ، وما شاكل هذه الحصال مما لا تفعله السباع من ذلك بالحيوانات ولا بعضها ببعض ولا تعرفه » . (١) . وهكذا ضاعت القيم السليمة ، واصبح الطابع السائد لعلاقات البشر بعضهم بعض هو الخداع والنفاق والقيم الفاسدة (٢) . ومن ثم لم تعد الدنيا - في نظر الاخوان - الا مجموعة من الصراعات « الأشرار أعداء الأخيار ، والفقراء أعداء الأغنياء ، يتمنون لهم المصائب ، وإذا قدموا على شيء من أموالهم أخذوه ونهبوه . وكذلك أهل الشرائع المختلفة ، يقتل بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا » . (٣) .

وهكذا وضع الاخوان أيديهم على حقيقة البيئة التي يعيشون فيها ، وتبين لهم أن العمل من أجل التخلص من دولة أهل الشر واقامة دولة أهل الخير ، لا يجب أن يتم بصورة علنية وسط هذه البيئة ، حيث قد يؤدي ذلك الى هلاكهم وواد أفكارهم . ومن ثم فالعمل السرى والتقية هما خير سبيل للتخلص من مصائب الزمان المتمثلة في « غلبة الأعداء ودولة الأشرار ومصائب الأخيار » (٤) . وقد استخدم الاخوان في هذا الصدد القصة الرمزية التي رووها في رسائلهم عن الطبيب الذي دخل قرية جميع أهلها مصابون بمرض لا يدرون كنهه ، ونظرا لأن هذا الطبيب لن يستطيع أن يصرح ويجاهر بأن جميع من بالقرية مرضى ، حيث لن يصدق أحد من القرية ، اضطر الى أن يلجأ لاستخدام الحيلة ، فعالج أحد أهالي القرية دون أن يخبره أنه مريض ، فلما شفى هذا الشخص وانتقل من حال المرض الى حال الصحة علم أنه كان مريضا ، ثم عاون الطبيب في علاج رجل آخر ، وهكذا الى أن تم شفاء أهل القرية جميعا (٥) ، وقد نلنا هذا

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

(٢) وفي هذا المعنى يقول ملك النحل : فاما طباع الانس وحيلتهم فبالضد مما ذكرت وذلك أن طاعتهم لرؤسائهم وملوكهم أكثرها خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب للمعوض والأوراق والمكافآت والخلع والآداب والكرامات . فإن لم يروا ما يطلبون ، أظهروا المعصية والخلاف ، وخلصوا الطاعة ، الخروج من الجماعة ، والعدواة والحرب والقتال والفساد في الأرض (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٨) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦١ .

(٤) نمت الحيوانات الخلاص من حكم بنى الانس ، وضجت وقالت جميعا لملك الجن « ارحمنا أيها الملك العادل الكريم ، وخذ بأيدينا وخلصنا من جور هؤلاء الانس الأدميين الظلمة » ، « نعوذ بالله من ظفر الأشرار ودولة الفجار » (الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٣ ، ٣٥٣) .

(٥) الرسائل الجزء الرابع ص ١٤ - ١٥ .

الطبيب الذكي لأسلوب الحيلة والمداواة ، أو « التقية » لكي يستطيع أن يحقق هدفه دون أن يعرض نفسه للأذى أو الخطر من جانب أهل القرية .

وقد لجأ الاخوان الى أسلوب التقية مضطرين لذلك في اطار ظروف البيئة المحيطة بهم (١) ، رغم أنهم يرون أن في التقية والاستتار حزنا وكآبة ، ولكن لا مفر من ذلك حينما يغلب الباطل الحق ، وتظهر دولة أهل الشر ، فيكون « حجة الله ، عز اسمه ، في أرضه وخليفته في عبادته مخفيا مستورا » (٢) . ويرى الاخوان في يوم الاستتار والتقية بأنه « يوم الحزن والكآبة ، يوم رجوعنا الى كهفنا وكهف التقية والاستتار » ويظل حالهم كذلك حتى يحين « وقت البروز والخروج والرجوع بعد الذهاب » (٣) .

ويصفون فترة التقية في موضع آخر بقولهم « قد يبتلون بفرقة الاحباب ومصائب الأيام ونكبات الزمان ، واستتار الرؤساء ، وغيبة الفضلاء ، في وقت من الأوقات التي يخافون فيها على نفوسهم من الأعداء المتغلبين والرؤساء الظالمين » (٤) ، أو بعبارة أخرى « الاستتار من خوف السباع » (٥) .

ويربط الاخوان بين ظهور أو تغلب دولة أهل الشر وظهور الفساد في البلاد وبين استتار أئمة الهدى وأصحاب دعوة الحق ، بقولهم « اذا ظهرت رؤساء الشياطين ، وغلبوا على ظواهر أمور الدين ، واستتر رؤساء الهدى واليقين ، ضعفتم أمور الشريعة ، ودخلها العبث والفساد » ، ولهذه

(١) يرى الاخوان أن الانسان يمكنه أن يدفع الضرر عن نفسه « بالقهر والغلبة » ، فان خاف على نفسه لبس السلاح ، وأن لم يطيقه فر منه ، فان لم يقدر على الفرار تحصن بالحصون . وربما يدفع الانسان عدوه بالحيلة كما احتال الغراب على البوم في كتاب كليله ودمية . ومن ثم فأنهم يحددون ثلاث وسائل لدفع الضرر اما بالقوة والجلادة والمجاهدة ، واما بالفرار والانقباض ، واما بالحيلة والمداواة . ويحيد الاخوان الفرار والابتعاد في بعض الأحيان ، فقالوا على لسان العنقاء اما ترون معشر الطيور ما وقعنا فيه من جور بني آدم وتمذيبهم الحيوانات ، حتى بلغ الامر اليانا مع بعد ديارنا منهم وسجايتنا اياهم وتركنا مداخلتهم ، فانا مع علم جشنى وخلقى وشدة قوتى وسرعة طيرانى تركت ديارهم وهربت منهم الى الجزائر والبحار والجبال ، وهكذا أخى الكركدن لزم البرارى والقفار وبعد من ديارهم طلبا للسلامة من شرهم .. » (انظر : الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٥ ، ٢٦٢ ، ٤٧٢ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٨) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٥) الرسالة لجامعة ، الجزء الاول ، ص ٤٤٧ .

العلة اذا غلب أهل الساطل على أهل الحق ، استتر أهل الحق ، ويخفى الأمر .
ويوضع دور الستر (١) .

أهداف التقية عند الاخوان :

يمكن القول بأن التقية تحقق للاخوان هدفين في وقت واحد
هما : -

١ - أن يكونوا في مأمن من أهل المدن الجائرة والملوك والرؤساء
الجائرين المعتسدين الذين يأخذون أمورهم بالقهر والغضب
والظلم . اذ أن « كل جبار وسلطان ظهر فيه الجهل ولم يوجد فيه
العلم ، فهو مثل السباع والوحوش يأخذ من زمانه ما قدر عليه ،
ومن وقته ما وصل اليه ، والمجاورون له في تعب ونصب وخوف
منه ، ومشقة مما يحملهم من مؤنته وفي مذلتهم من مملكته » (٢)
واذا لم يلجأ الاخوان الى الاستتار فانهم يكونون عرضة للقتل
والأذى (٣) .

٢ - أن يكونوا في مأمن من العوام والجهال الذين قد يستغلهم رؤساء
الضلال ويغرونهم بهم ، وذلك لأن الملوك والرؤساء كما يرى
الاخوان - في زمانهم لا يقبلون النصيحة بالعودة الى الحق ، فان
خاطبهم في ذلك أحد العلماء لجأ هؤلاء الرؤساء الى العوام حيث
يغرون بهم ويلفقون لهذا العالم الناصح أقوالا مخالفة للشريعة
والدين ، ويتهمونه بالانحراف والجنون « ولا يتمكن ذلك العالم
أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة ، وينبهم على فساد
ما هم عليه لما قد غلب عليهم من العصبية التي ألفوها ونشئوا
عليها ، وأخذوها خلفا عن سلف » (٤) ، ولذا يضطر العلماء الى
السكوت والتخفى ، أو على حد تعبير الاخوان « خمول الحق وانقطاع
أمله بأنفسهم عن الجمهور والرعاع » (٥) ، لتوقعهم أن العوام لن
يقفوا على حقيقة أقوالهم ، ومن ثم سيرمونهم بالكفر والالحاد ،
ويتهمونهم بالبهتان والعناد (٦) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٢٥ ، ٢٧٤ ، ٣٢٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٤ ، ٣٣٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٤ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٢ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٠١ .

لقد فهم الاخوان ظروف عصرهم فهما دقيقا ، ولمسوا ان الطريق الى تحقيق اهدافهم لا بد وأن يكون مؤمنا . واللجوء الى أسلوب التنظيم السرى أو التقية يؤكد وعي الاخوان لحقيقة مواجهتهم لدولة (سلطة سياسية) تمتلك كل أسباب القوة المادية والمعنوية من جهاز ادارى الى جهاز أيديولوجى ضارب الجذور فى الحركة الفكرية والثقافية التى تسانده . وتمتلك فوق ذلك قوة عسكرية كبيرة ومدربة ومنظمة . ولعل خبرة الاخوان التاريخية أكدت لهم أن مواجهة مثل هذه السلطة السياسية لا يمكن بأسلوب الثورة المسلحة أو العلنية . فقد فشلت كل الانتفاضات والثورات بسبب فقدان هذه الثورات للتنظيم الموحد والتنظيم الجيد والقيادة الواعية المدربة . وليس فى مقدور أى تنظيم مناوئ للسلطة السياسية القائمة أن ينمو ويقوى فى العلانية ، بل لابد من أن يكون تنظيما سريا . وهكذا شعر الاخوان بضرورة تطوير أفكارهم وعقائدهم حول الحركة السياسية أو التكتيك السياسى الذى يمكن أن يوصلهم لتحقيق أهدافهم ، وباتت الحاجة ماسة لوضع خطة متماسكة متكاملة حول التنظيم فيما يتعلق بسماته ودوره فى حركتهم السياسية والمبادئ الأساسية التى يجب أن يقوم عليها نشاطه السرى الى جانب أسسه التنظيمية وعلاقاته التنظيمية الداخلية .

ان لجوء أى حركة الى العمل السرى ليس هدفا فى حد ذاته بل هو وسيلة لضمان بقاء الحركة وصيانتها واستمرارها وتطورها . والأسلوب السرى يفرض نفسه على الحركة فى بدايتها للأسباب التالية :

١ - توازن القوة بين الحركة والقوى المعادية يكون دائما لمصلحة هذه القوى فى بداية الأمر . وهو ما عبر عنه الاخوان بقولهم « الأعداء المتغلبين » أو « الاستتار من خوف السباع » .

٢ - القوى التى تبدأ بها الحركة الثورية تكون فى البداية ضعيفة قليلة الامكانيات . ولعل القصة الرمزية عن الطبيب الذى دخل قرية جميعها من المرضى تدل على حقيقة قلة المؤيدين للحركة فى بدايتها .

ولهذين السببين تضطر الحركة فى بدايتها الى اللجوء لطابع السرية ، بل قد تضطر الى استخدام هذا الأسلوب حتى فى المراحل التالية لنمو الحركة ، حيث تظل فى حاجة دائمة لجعل غالبية أسماء أعضاء حركتهم وتحركاتهم ومواقعهم ومخازن سلاحهم وأموالهم فى حالة من السرية لحمايتهم من مهاجمة العدو .

ونظرا لأن السرية وسيلة للوصول الى الجماهير لنشر الدعوة ، فإنه من غير المتصور أن نعيش الحركة فى سرية مطلقة ، لأن معنى ذلك هو

انعزالها عن المجتمع مما يجعل نطاق انتشار الحركة محدودا ، وهو ما يتعارض مع سعيها للانتشار والتوسع تمهيدا للخروج من حالة السرية إلى حالة العلنية حينما تضمن سيطرتها على قواعد تكفل لها ذلك . والقوانين التي تتحكم في مسألة سرية الحركة وعلانيتها تفرضها أيضا موازين القوى بين الحركة الثورية والقوى المسيطرة على النظام القائم .

المبحث الثاني

نظام المراتب

ان نظام المراتب عند اخوان الصفاء منهج متعدد الجوانب • فهو من ناحية منهج فى التنشئة السياسية يهدف الى بلوغ أعضاء الجماعة الى الكمال • ومن ناحية أخرى منهج فى التخصص يهدف الى أن يقوم أهل كل مرتبة أو طبقة من الطبقات بالعمل الذى يتناسب مع استعداداتها الفطرية أو المكتسبة • وهو من ناحية ثالثة فكرة فلسفية تهدف بصفة خاصة الى اثبات ضرورة الامام وتأكيد عصمته باعتباره حلقة رئيسية من حلقات هذه المراتب ، وبدون هذه الحلقة لا يمكن للنظام الطبيعى لهذه المراتب أن يكون كاملاً •

وقد استعان الاخوان فى وضع فلسفتهم ونظامهم الخاص بالمراتب بفكر من سبقوهم من الفلاسفة ، متمثلاً فى نظام المراتب عند الفيثاغوريين ونظام المراتب ونظرية المثل عند أفلاطون ، ونظرية الفيض الأفلوطينية ، وفلسفة الهنود فى التناسخ •

وتتضمن رسائل اخوان الصفاء أربعة أنواع من المراتب هى :

١ - مراتب الموجودات •

٢ - مراتب النفوس •

٣ - مراتب البشر •

٤ - مراتب أهل المدينة الفاضلة •

وسوف نتعرض فيما يلى بإيجاز لكل مرتبة من هذه المراتب ، والنتائج التى يمكن استخلاصها من فكرة المراتب هذه •

أولاً - مراتب الموجودات :

يرى الاخوان أن الله سبحانه وتعالى رتب الموجودات والكائنات ترتيباً متقناً (١) . وأن هذا الترتيب الالهى يجب أن يكون النموذج الذى يحتذى به فى ترتيب البشر ، وترتيب المناصب العامة لهم ، بحسب ما يليق بكل منهم ، وبحسب الاستعدادات المتوافرة لدى كل منهم .

وعلى هذا الأساس يقابل الاخوان بين نظام الأفلاك ومراتبها ، وبين نظام الدولة ومراتب الناس ومناصبهم العامة فيها . فيقابلون بين الشمس باعتبارها رأس الكواكب فى الفلك ، وبين الملوك والرؤساء . ويشبهون باتصالات الكواكب بالشمس وبعضها ببعض ، اتصالات الناس بالملوك وبعضهم ببعض . ويعتبرون نسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك . ونسبة عطارد من الشمس كنسبة الكتاب والوزراء من الملوك ونسبة المشتري منها كنسبة القضاة والعلماء من الملوك ... الخ (٢) .

ومراتب الموجودات عند الاخوان خمس مراتب أو أجناس (٣) . وتحت كل مرتبة أو جنس منها أنواع كثيرة متفاوتة فى المرتبة . فمنها ما هو ادناها ، ومنها ما هو أشرفها ، ومنها ما هو بين بين (٤) .

ومراتب الموجودات الخمس هي :

- ١ - مرتبة المعادن .
- ٢ - مرتبة النبات .
- ٣ - مرتبة الحيوان .
- ٤ - مرتبة الانسان .
- ٥ - مرتبة الملائكة .

ويرى الاخوان أن آخر كل مرتبة من هذه المراتب متصل بأول

(١) يقول الاخوان أن الله « رتب الموجودات ترتيباً متقناً ، ولا يخلو عليه من أمر علة صغيرة ولا كبيرة الا وهو يعلمها ويدبرها . تدبيراً واحداً بحسب ما يليق بواحد واحد من الموجودات والكائنات ، وبحسب الاستعدادات الحاصلة من الكائنات » . (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧٢ ، ٧٥) .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٦٧ .

(٣) ذكر الاخوان مرة أن للراتب ثلاث ومرة أخرى أنها أربع ، ومرة ثالثة أنها سبع ومرة رابعة أنها خمس عشرة . ولكنهم يؤكدون دائماً أن للمروف منها خمسة فقط (انظر : الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣١١) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١٦٧ .

المرتبة التي تليها (١) . فأعلى مرتبة في المعادن متصلة بأدون مرتبة من مراتب النبات ، وأعلى مرتبة من مراتب النبات متصلة بأدون مرتبة من مراتب الحيوان ، وأعلى مراتب الحيوان متصل بأدنى مراتب البشرية ، وأعلى مراتب البشرية - وهو الامام عند الاخوان كما سنرى فيما بعد - متصل بمرتبة الملائكة (٢) .

ثانيا - مراتب النفوس :

رغم أن الاخوان قد خصصوا فصلا مستقلا للبحث في « مراتب الأنفس » (٣) ، إلا أن الجوانب المختلفة لهذه المراتب لا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة كافة الرسائل لوجود أفكار مرتبطة بفكرة مراتب الأنفس في مختلف الرسائل .

(١) أنظر : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ - الرسائل ، الجزء الثالث ص ١٢٩ الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٦ - ٢٨١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٥٣ .

(٢) يقول الاخوان : فأدون أطراف المعادن مما يلي التراب الجص والزاج وأنواع الشبوب ، والطرف الأشرف الياقوت والذهب الأحمر ، والباقي بين هذين الطرفين من الشرف والدناءة .. وهكذا أيضا حكم النبات .. منه ما هو أدون في الرتبة مما يلي رتبة المعادن وهي خضراء الدمن ، ومنها ما هو في أشرف الرتبة مما يلي رتبة الحيوان وهي شجرة النخل .. وأعلم يا أخى بأن أول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات ، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان . فأدون الحيوان وانقصه هو الذى ليس له إلا حاسة واحدة فقط . وهو الحلزون .. ورتبة الحيوانية مما يلي رتبة الانسانية ليست من وجه واحد ، ولكن من عدة وجوه . وذلك أن رتبة الانسانية لما كانت معدنا للفضل وهبوطا للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع فمنها ما قارب رتبة الانسانية بصورة جسده ، مثل القرد ، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسانية كالفرس .. وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ولنفسه قرب من نفس الانسانية .. أعلم يا أخى بأن أول مرتبة الانسانية التي تلى مرتبة الحيوانية هي مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات ولا يعرفون من العلوم إلا الجسمانيات ، ولا يطلبون إلا اصلاح الأجساد ولا يرغبون إلا في رتب الدنيا ، ولا يتمنون إلا الخلود فيها .. فهؤلاء وإن كانت صورهم الجسمانية صورة الانسان ، فإن أفعال نفوسهم أفعال النفوس الحيوانية والنباتية .. وأما رتبة الانسانية التي تلى رتبة الملائكة فهو أن يجتهد الانسان ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا ، ويكتسب أصداده من الاخلاق الجميلة الحميدة ، ويعمل عملا صالحا ، ويتعلم علوما حقيقية ويعتقد آراء صحيحة ، حتى يكون انسان خير فاضلا وتصير نفسه ملكا بالقوة فاذا فارقت جسدها عند الموت صارت ملكا بالفعل (الرسائل ، الجزء الثاني ص ١٦٧ - ١٧٥ ونفس النص تقريبا في الجزء الرابع ص ٢٧٦ - ٢٨١) .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ص ٣١١ - ٣١٥ .

. ويرى الاخوان أن المعروف لدى العلماء من مراتب النفوس خمس
مراتب هي (١) :

١ - النفس النباتية :

وتعرف أيضا بالنفس الشهوانية ، وتنسب اليها شهوة الغذاء
والنماء (٢) .

٢ - النفس الحيوانية :

وتعرف أيضا بالنفس الغضبية . وينسب اليها - علاوة على
ما ينسب للنفس النباتية - شهوة الحركة بكافة أنواعها لدفع المضرة عن
الجسد . ولعل أهم ما ينسب الى هذه النفس هو « شهوة الرياسة » (٣) .

وينسب الاخوان للنفس الحيوانية والنباتية الأخلاق الرديئة
والطباع السيئة وما يتبع ذلك من الأفعال القبيحة الخارجة عن الاعتدال
بالزيادة أو بالنقصان (٤) .

٣ - النفس الناطقة الانسانية :

وهي المختصة - زيادة على ما تقدم - بشهوة العلوم والمعارف ،
وشهوة الصنائع والخلق فيها ، وشهوة العز والرفعة والترقى الى أقصى
الدرجات (٥) . وإلى هذه النفس تنسب الأخلاق الجميلة والمعارف الحقيقية
والآراء الصحيحة والأعمال الزكية . ولأن هذه النفس هي « العاقلة
المميزة المستبصرة » ، فهي بهذه الصفة تشبه ملكا من الملائكة (٦) .

٤ - النفس الملكية الحكمية :

ويطلق عليها النفس الحكمية نسبة الى الحكمة ، كما يطلق عليها
« دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » (٧) . وتنسب الى هذه النفس

(١) . يقرر الاخوان أن جملة مراتب النفوس خمس عشرة مرتبة ، وأن مرتبة النفس
الانسانية هي المرتبة الوسطى لدونها سبع مراتب وفوقها سبع مراتب (الرسائل
الجزء الأول ، ص ٢١١) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٠ .

كافة الحصال المحمودة وما تحتاجه من قوى لتحقيق هذه الحصال مثل
الذهن الصافي وجودة الفهم وذكاء النفس ، وصفاء القلب وحدة الفؤاد
وسرعة الخاطر ، وقوة التخيل وجودة التصور ، والفكر والروية والتأمل
والاعتبار ، والنظر والاستبصار ، والحفظ والتذكر ، ومعرفة الروايات
والأخبار ، ووضع القياسات واستخراج النتائج من المقدمات ، والتكهن
والفراصة وقبول الوحي والالهام ، ورؤية المنامات ، والانداز بالحوادث
المستقبلية بعلم النجوم والجزر (١) .

هـ - النفس الملكية القدسية :

وهي مرتبة « النبوة والناموسية » (٢) . وإلى هذه المرتبة تنسب
« شهوة القرب إلى ربها والزلفى لديه ، وقبول الفيض منه ، وإفاضة الجود
على من دونها من أبناء جنسها » (٣) . وأشخاص دائرة أو مرتبة الناموس
الالهى هذه هم القائمون بأمور النواميس (٤) .

ثالثا - مراتب البشر :

يرى الاخوان أن عالم الانسان « درجات وطبقات ودوائر محيطية
بعضها ببعض بادية بعضها عن بعض » ، وأن أرقى هذه الدرجات أو
الدوائر ، هي دائرة الناموس الالهى التى هي « حاوية لجميع ما دونها من
الدوائر فى عالم الانسان ، محيطية بما دونها من العوالم » (٥) ، ثم ما دون
ذلك دائرة تحت أخرى حتى يكون فى آخرها أدنى الصنائع وأخس
الأعمال . ويستشهد الاخوان بقوله تعالى : « ورفعنا بعضهم فوق بعض
درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا » (٦) .

ويميز الاخوان بين البشر من خلال ثلاث مراتب رئيسية هي مرتبة
الخواص ومرتبة العوام ومرتبة المتوسطين بين الخواص والعوام .

(١) الرسل ، الجزء الأول ، ص ٣١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١١ . وقد أورد ابن منكل فى الباب السابع والتسعين
وصحته الباب المائة هذه المرتبة والمرتبة التى قبلها باعتبارهما المرتبتان اللتان تعلوان
مرتبة الانسانية (محمد بن منكل ، الأحكام للوكية والضوابط الناموسية ، مخطوط ،
مرجع سابق ، ص ١٤٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٦) قرآن كريم ، سور الزخرف ، آية رقم ٣٢ . ويلاحظ أن الآية وردت فى
الرسائل على النحو التالى ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ، وأخرج بعضهم إلى بعض
وجعل بعضهم لبعض سخريا (المرجع السابق ص ٢٣٠) .

١ - مرتبة الخواص :

ويختص أهل هذه المرتبة - من وجهة نظر الدين الذي يعنى عند
الاخوان « الطاعة من جماعة لرئيس واحد » (١) - بأنهم أهل « العلم
والعمل » ، بعد التصديق بالرسول وولاية أولى الأمر من بعدهم » (٢) .
ويختص أهل هذه المرتبة أيضا بمعرفة العلوم التي يمنع العوام من معرفتها
أو تعلمها مثل علم الطلسمات وعلم الكيمياء (٣) . ومن ينتمى لهذه
المرتبة هم « خواص عقلاء متدينون أخيار فضلاء » (٤) ، وهم الذين
يفهمون المعاني الدقيقة واللطيفة من كلام الأنبياء (٥) . والذي يصلح من
علم الدين لهذه الطبقة هو « النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية
وأسرارها المكنونة ... وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في
رموزهم وإشاراتهم اللطيفة » (٦) . ومعنى ذلك أن الخواص هم الذين
لديهم علم الباطن ، والذين لهم حق التأويل .

ويقسم الاخوان مرتبة الخواص الى عدة مراتب داخل هذه المرتبة
على النحو التالي (٧) :

(١) مرتبة العقلاء :

وهم أدنى درجات الخواص ، وهم الذين توجه اليهم الخطاب بالأمر
والنهي والوعيد والملاح والندم والترغيب والترهيب .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ . ويلاحظ أن جعل فكرة الطاعة لرئيس
واحد فكرة مرتبطة بالدين تدل على أن الاخوان ينتمون الى الشيعة الذين جعلوا طاعة الامام
فرضا دينيا .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ . ويلاحظ أيضا أن جعل الموالات
لاولى الأمر بعد الرسول هي من صلب عقائد الشيعة . وسوف نتعرض لهذه الفكرة في
المبحث الخاص بالتشيع عند اخوان الصفاء .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٣ . وما يتصف به الخواص أيضا انهم
ينظرون الى الأمور نظرة كلية لا نظرة جزئية ، وهم الحكماء الذين اذا رأوا صنعة محكمة
تشوقت نفوسهم الى صانعها الحكيم ، واجتهدوا في التشبه به في أفعالهم قولاً وفعلًا وعلمًا
وعملًا (المرجع السابق ، ص ٢٨٤ ، ٣٦٠) .

(٧) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(ب) مرتبة المؤمنين :

وهم الذين رفع الله قدرهم على سائر العقلاء . وهم المقرون والقابلون أوامره ونواهيه المنقادون لطاعته فيما رسم لهم في أحكام النواميس وموجبات العقول ، التاركون لما نهوا عنه سرا وعلانية .

(ج) مرتبة العلماء والفقهاء :

وهم الذين رفع الله قدرهم من جملة المؤمنين المقرين المخلصين ، واصطفى منهم هذه الطائفة وفضلهم على غيرهم ، وهم الذين اجتهدوا في تعلم أوامر الناموس ونواهيه وأحكامه وحدوده وشروطه بواجبها .

(د) مرتبة التائبين العابدين :

وهم الصالحون الورعون المتقون المحسنون ، وهم الذين رفعهم الله من جملة العلماء والفقهاء ، واستحقوا هذه المرتبة باجتهدهم في القيام بواجبات أحكام الناموس .

(هـ) مرتبة الزاهدين :

وهم الذين رفعهم الله من مرتبة التائبين . وأهل هذه المرتبة هم الزاهدون في الدنيا ، العارفون عيوبها ، الراغبون في الآخرة ، المتحققون بها ، الراسخون في علمها . وهم أولياء الله المخلصون ، وعباده المؤمنون ، وصفوته من خلقه أجمعين وهم الذين سماهم الله أولى الألباب وأولى الأبصار وأولى النبی ، وذكر عنهم في القرآن آيات كثيرة في مدحهم وحسن الثناء عليهم . وهذه المرتبة هي غاية المراتب البشرية في الشرف ، إذ ليس هناك درجة « أشرف ولا أجل ولا أفضل من الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة » (١) .

٢ - مرتبة العوام :

وتضم هذه المرتبة النساء والصبيان « واللاحقين بهم في العقل من الرجال » ويختصون - من وجهة نظر الدين أو الطاعة - بالتصديق بالرسول وما جاءوا به ، والعمل « بقدر ما في وسعهم » (٢) . ولا يستحق العامة تعلم العلوم الشريفة اللطيفة مثل علم الطلسمات والكيمياء والطب وخواص المعادن ، لأنهم لا يستحقون تعلمها وليسوا أهلا لاستعمالها .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٧ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ .

• يبرر الاخوان ذلك بأن العامة - بما هم عليه من الضعف في الهمة وقلة العلم وقوة الشر بسوء الأخلاق وقبح العادات - ينهمكون في الشهوات كيف كانت ويتناولونها من أين وجدت « ولا يراعون في ذلك رجوعا الى دين ومروءة ، ومعرفة بالواجبات والمحظورات ، فيفسد بذلك الترتيب المحمود ٠٠ » - ومن ثم فإن أهل هذه المرتبة أغبياء أشرار أردياء « (١) ، وذلك لأنهم « يركبون كل محذور ، ويتركون كل مأمور به ، وإذا نهوا عن منكر وفعلوه » ، ولا يفقهون المعاني الدقيقة لكلام الأنبياء (٢) لأن « المعاني كالنفوس ، والألفاظ كالأجسام » (٣) ولا يعرف العوام معنى النفس ولا أسرارها ، ولهذا فهم لا يؤمنون الا بظاهر الأمور بعكس الخواص الذين يؤمنون ببواطنها (٤) . ويصف الاخوان الفرد من العامة بأنه « من قصر فهمه ومعرفته » (٥) ، لأنه ينظر الى الجزئيات من الأمور دون الكلليات ، ومن ثم لا يصلون الى الحقيقة « بل تقصر عقولهم عن معرفتها وعن عللها وأسبابها الدقيقة الخفية » (٦) . وبسبب نظرتهم الجزئية هذه تعجبهم وتبهرهم المصنوعات دون أن يفكروا في صانعها الحكيم بعكس الخواص (٧) . ولذا فالعامة « ضعفاء العقول » (٨) . ويرى الاخوان أن العامة بسبب إيمانهم بظواهر الأمور ، وبالأمر الجسمانية ، فهم - على عكس الخواص - حريصون في طلب شهوات الدنيا ، وهذه سمة « تتبعها أخلاق رذيلة وأفعال قبيحة وأعمال سيئة » (٩) ومرتبة العوام تقابل مرتبة « السوق » ، في حين أن مرتبة الخواص تقابل مرتبة « الملوك » (١٠) وأجود أحوال العامة في نظر الاخوان « كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح وما شاكل ذلك من العبادات المفروضة والمستنونة في الشرائع » (١١) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٥ ، ٣٠٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٢ ، ١٤٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ، ٥١١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٨٣ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٨٤ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٩) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٨ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .

(١١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٠٤ .

٣ - مرتبة المتوسطين :

وتضم هذه المرتبة الذين خرجوا من مرتبة العوام ، ولم يرقوا الى مرتبة الخواص (١) . ويتميز المتوسطون - من وجهة نظر الدين - بانهم الذين يعملون بظواهر الشريعة ، ويقرون بعلم باطنها دون تكذيب او انكار (٢) . وقد نعت الاخوان أهل هذه المرتبة بأنهم متشككون متحيرون « غير عارفين بأسرارنا » (٣) . كما تضم هذه المرتبة أيضا « طائفة من أهل ملتنا مقرون بفضلنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا » (٤) . ولما كانت هذه المرتبة بين الخواص والعوام فإن علوم الدين التي تناسب أهل هذه المرتبة في نظر الاخوان هي « التفقه في أحكامها ، والبحث عن السيرة العادلة ، والنظر في معاني الألفاظ ... وطلب الحجة والبرهان وأن لا يرضى من الدين تقليدا ، اذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر » (٥) . والمتوسطون بذلك يتميزون عن العوام لأنهم « قد رزقوا من الفهم والتمييز قدرا ، فخرجوا بذلك من جملة العامة ، ولم يحصلوا في جملة الخاصة ، فهم لا يعرفون الله حق معرفته ... ولا يرضون الدين تقليدا وإيمانا ، فهم مذبذبون بين ذلك ، لا الى هؤلاء ، ولا الى هؤلاء » (٦) . ومن ثم فالتوسطون لا يرضون بالتقليد في كل علم وصناعة ، لأنه قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين (٧) .

رابعا - مراتب أهل المدينة الفاضلة :

لما كانت مدينة اخوان الصفاء الفاضلة (٨) مدينة مثالية ، فلا بد أن يكون أهلها أيضا أناسا فاضلين مثاليين . وقد قسم الاخوان أهل المدينة الفاضلة الى مراتب حسب أعمارهم على النحو التالي :

١ - المرتبة الأولى :

وتضم هذه المرتبة كل من كانت أعمارهم أقل من خمسة عشر

- (١) ومن ثم يطلق البعض على مرتبة المتوسطين لفظ « خاصة العامة » (د . عمر طروخ ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، الفصل الأخير) .
- (٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ .
- (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
- (٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥١١ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
- (٨) سنبحث فيما بعد مفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

عاما . ويطلق على أهل هذه المرتبة « المرؤوسين » أو أتباع الرؤساء (١) .
وتنقسم هذه المرتبة الى مرحلتين (٢) :

(أ) منذ الولادة حتى سن الرابعة ، ويخضع فيها الشخص لقوة
النفس الحيوانية الحساسة .

(ب) من سن الرابعة حتى الخامسة عشرة ، حيث ترد على الشخص
القوة الناطقة المعبرة لأسماء المحسوسات . وهذه المدة يطلق عليها سنى
التربية .

٢ - المرتبة الثانية :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الخامسة عشرة حتى سن الثلاثين . وهي
المرتبة التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة أرباب ذوى الصنائع » (٣) أو
مرتبة « أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع » (٤) أو مرتبة أصحاب
الصنائع العملية والعلمية » (٥) . ويتميز أهل هذه المرتبة بصفاء جوهر
نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور ، وهم الذين يشير اليهم الاخوان
فى رسائلهم « اخواننا الأبرار الرحماء » (٦) . وفى هذه المرتبة ترد على
المرد « القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات » (٧) .

ويجرى تدبير ذوى الصنائع هؤلاء فى المرؤوسين - أهل المرتبة
السابقة - كما يسرى الضوء فى الهواء « وكسريان القوة النامية فى
الأركان الأربعة التى هى النار والهواء والماء والأرض » (٨) ، لأن ذوى
الصنائع هم « أهل التعليم ، ونقش الصور فى الهيولى » (٩) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢
الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٦ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ،
ص ٣٧٥ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .

٣ - المرتبة الثالثة :

وتبدأ هذه المرحلة من سن الثلاثين حتى سن الأربعين . وهي المرتبة التي يطلق عليها الاخوان « مرتبة الرؤساء ذوي السياسات » (١) . أو « مرتبة ذوي السياسات » (٢) ويتميز أهل هذه المرتبة أو يختصون « بمراعاة الاخوان ، وسخاء النفس ، وإعطاء الفيض بالشفقة والرحمة والتعحن على الاخوان » . وهم الذين يطلق عليهم الاخوان في رسائلهم « اخواننا الأخيار الفضلاء » (٣) .

ويكون سريان سياسة أهل هذه المرتبة في أهل المرتبة السابقة « كسريان الألوان في الضياء ، أو كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية » (٤) .

ويتمتع أهل هذه المرتبة بكل « خصلة وخلق وسجية لابد منها لسياسة الأمور ، وقادة الجيوش ، ورعاة الجماعات ، ومدبري الملك والناموس جميعا » (٥) . وترد على المرء في هذه المرحلة « القوة الحكيمة المستبصرة لمعانى المعقولات » (٦) .

٤ - المرتبة الرابعة :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الأربعين حتى سن الخمسين . وهي المرتبة التي يطلق عليها « مرتبة الملوك » أو « مرتبة الملوك ذوي السلطان » (٧) ، أو مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي » (٨) . ويتميز أهل هذه المرتبة بصفات « الأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللفظ والمداواة في اصلاحه » . وهم الذين يطلق عليهم الاخوان في رسائلهم « اخواننا الفضلاء الكرام » (٩) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٤ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ص ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٤ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

ويسرى أمر الملوك ذوى السلطان فى الرؤساء ذوى السياسة - أهل المرتبة السابقة - « كسريان القوة الباصرة - أو الناظرة - فى ادراك الألوان ، وكسريان القوة الناطقة فى القوة الحيوانية » (١) . وعموماً فإن القوة التى تسيطر على أهل هذه المرتبة هى « القوة الملكية المؤيدة » (٢) .

٥ - المرتبة الخامسة :

وتبدأ هذه المرتبة من سن الخمسين الى نهاية العمر . وهى المرتبة التى يطلق عليها الاخوان « مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة » (٣) . أو « المرتبة الالهية ذات الارادة والمشيئة » (٤) . ويتميز أهل هذه المرتبة بأنهم أهل « التسليم وقبول التأييد ، ومشاهدة الحق عياناً » (٥)

ويكون تأثير قوة أهل هذه المرتبة وسريان مشيئتهم فى الملوك ذوى السلطان - أهل المرتبة السابقة - « كسريان العقل فى المعقولات ، أو كسريان القوة الملكية فى القوة الناطقة » (٦) . والقوة التى ترد على البدن فى هذه المرتبة هى « القوة الناموسية الممهدة للمعاد ، المفارقة للهوى » (٧) .

ويرى الاخوان أن مرتبة الالهيين هذه هى أرقى مراتب المدينة الفاضلة ، فهى « نهاية أهل المدينة فى الجلالة الروحانية ، واللطافة النفسانية ، ورأس الطبقة العالية المتحدة فيها الارادة والمشيئة » (٨) .

النتائج التى يمكن استخلاصها من نظام المراتب ودلالاتها السياسية : أولاً - البناء الهرمى للتنظيم :

ان نظام المراتب الذى وضعه الاخوان يشير الى وجود تنظيم سياسى للجماعة بنى على أساس هرمى ، ويمكن تلخيص هذا البناء على النحو التالى :

-
- (١) المرجع السابق ، ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٦ .
 - (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
 - (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .
 - (٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .
 - (٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .
 - (٦) المرجع السابق ، ص ١٧٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٧ .
 - (٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٩٥ .
 - (٨) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٧ .

(أ) القيادة العليا :

ويمثل الامام القيادة العليا لأنه يحتل المرتبة العليا في مراتب الاخوان ، وهذه المرتبة تقابل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الالهيين من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة الزاهدين من مراتب الخاصة من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس القدسية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الملائكة من مراتب الموجودات .

وتشبيهه الاخوان من يصل لهذه المرتبة بـ « العقل » ، كما يؤكد أنهم يقصدون الامام ، لأن العقل في فلسفتهم هو « الرئيس الواحد » (١) وهو « امام عادل من خلفاء الأنبياء » (٢) . كما يصف الاخوان من يصل الى هذه المرتبة أيضا بأنه « رأس الطبقة العالية » وأن مرتبته هي مرتبة « النبوة والناموسية » ، لأن أهل هذه المرتبة هم القائمون بأمر النواميس ، وهم الراسخون في العلم وأولياء الله المخلصون . . الى آخر هذه الأوصاف التي لا تطلق في المصطلحات الاسماعيلية الا على رتبة الامامة .

(ب) القيادة النظرية والسياسية :

وهذه القيادة تمثل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة التائبين العابدين من مراتب الخاصة من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الملكية الحكيمة من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الانسانية من مراتب الموجودات .

ومهمة هذه القيادة وضع الأسس النظرية والفلسفية للمذهب من الناحيتين العقائدية والسياسية ، وتقديم الأفكار القائدة للتنظيم ، ولذا يطلق الاخوان على أهل هذه المرتبة « دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية » ، وهم أيضا المجتهدون في القيام بواجبات أحكام الناموس ، وهم الذين يقومون بأعمال « الأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف » . وكل هذه الصفات والأعمال تتطلب استعدادات خاصة مثل الذهن الصافي والفهم الجيد والفكر الروية والتأمل وما شابهها . ومن ثم تتركز مهام

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٢ .

(٢) للرجع السابق ، ص ٣٨٩ .

هذه القيادة النظرية الساسية في وضع الخطة التنظيمية العامة ، واعداد الخطط التكتيكية ، وتحديد المهام العامة للتنظيم ككل ، ورسم سياساته العامة .

(ج) القيادة العملية :

وتضم هذه القيادة أهل المراتب التالية :

- ١ - مرتبة الرؤساء ذوى السياسات من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة العلماء والفقهاء من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الناطقة الانسانية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الحيوان من مراتب الموجودات .

وتختص هذه القيادة العملية بالاشراف العمل على نشاط الجماعة ، لأن أهل هذه المرتبة هم رعاة ومدبرو الملك ، ولذا اختصوا «بمراعاة الاخوان» ، لأنهم يعرفون القوانين والمبادئ والأسس التي تسير عليها الجماعة .

(د) المجموعات الوظيفية :

وهي المجموعات التي تتولى توفير الحاجات المادية للتنظيم ، وتمثل في المراتب التالية :

- ١ - مرتبة ذوى الصنائع العلمية والعملية من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة المؤمنين من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس الحيوانية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة النبات من مراتب الموجودات .

ويجب على هذه المجموعات القيام بأعباء نشر الدعوة وجذب الأنصار والمؤيدين للحركة لأنهم « أهل التعليم » سواء فى الأمور العلمية أو الأمور العملية .

(هـ) المستجيبين للدعوة :

ويحتل هؤلاء أدنى مراتب الدعوة ، ويقابلون المراتب الآتية :

- ١ - مرتبة المرووسين من مراتب أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - مرتبة العقلاء من مراتب الخواص من البشر .
- ٣ - مرتبة النفس النباتية من مراتب النفوس .
- ٤ - مرتبة الجماد من مراتب الموجودات .

وهؤلاء المستجيبون هم الذين وجهت اليهم الدعوة وتوافرت فيهم الشروط اللازمة للانضمام للجماعة . أي أنهم أولئك الذين اختبروا من بين مرتبتي العوام والمتوسطين بعد أن أبدوا استعدادا لتفهم وتقبل مبادئ الجماعة وقبلوا الانخراط في التنظيم . وفي هذه المرحلة يبدأون في تعلم الفلسفة وفي الاطلاع على الربائل ودراساتها .

ثانيا - التنشئة السياسية :

ان خطة التربية أو التنشئة السياسية تهدف الى تكوين طبقة من الأعضاء ذات طابع خاص أخلاقيا وثقافيا وبدنيا وتنظيميا ، وأن يتسلحوا بثقافة ووعي يتفقان مع عقائد الجماعة وأهدافها . هذا بالإضافة الى أن اللجوء الى أسلوب التنظيم السري يتطلب من أعضاء الحركة اعدادا فنيا جيدا وتقسيميا للعمل ينفذ بمنتهى الدقة والكفاءة . ولعل أحد المهام الرئيسية التي يضطلع بها التنظيم هي مهمة تربية واعداد وخلق نماذج جديدة من البشرية ، وخلق الانسان « الجمعي » . وهذه المهمة تتطلب ضغطا تربويا على الأعضاء للحصول على تقبلهم وتعاونهم ، ثم بلوغ مرحلة تكوين عادات خاصة ومناخ خاصة للتفكير والسلوك ومعايير خلقية خاصة .

والاهتمام بالتنشئة السياسية أمر طبيعي في كل جماعة سياسية منظمة . بل نجد أن المفكرين السياسيين منذ أفلاطون يشيرون الى أهمية التربيـة لتنشئة واعداد مواطنين ذوي قيم ومبادئ سياسية صالحة (١) . وقد وضع أفلاطون نظاما أشبه « بمراتب » اعتمد عليه ليكون بمثابة منهج في التربية أو التنشئة السياسية . فهو يصف في الجمهورية العلوم المختلفة التي ينبثق على البشر معرفتها حسب مراحل أعمارهم المختلفة وقد توسع أفلاطون في الكلام عن نظام التربية منذ الصغر ، ومناهج التعليم ، ومنزلة كل علم من العلوم ، حتى تصور البعض أن « الجمهورية » كتاب في التربية والتعليم (٢) . وما لا شك فيه أن فكرة التنشئة كانت هي المحور الرئيسي الذي بنى عليه أفلاطون « الحاكم الفيلسوف » لجمهورية أو مدينته الفاضلة ، حيث يرى أن الشعر والموسيقى والرياضة البدنية بتعلمها الصبيان حتى سن العشرين . ثم من العشرين الى الثلاثين يتعلم

(١) انظر : Richard E. Dawson, Kenneth Prewitt, Political Socialization,

Boston, 1969, p. 42.

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Vol. 1, New York 1945, pp. 27-28.

(٢) لقد قال روسو على سبيل المثال ان الجمهورية ليست كتابا في السياسة ولكنها

أبداع رسالة كتبت عن التعليم . Ernest Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors, London 1951, p. 145.

وانظر ايضا : Nettleship, The Theory of Education in Plato's

Republic, Oxford U.P., 1961, pp. 115, 135.

نخبة منهم العلوم الرياضية وصلة بعضها ببعض . ويختار بعد ذلك نخبة من هذه النخبة يتعلمون الجدل الذي هو منهج الفلسفة ، كي يتدربون على اطراح البصر وغيره من الحواس الى أن يبلغوا درجة معرفة الوجود بالذات . ثم يتولوا من الخامسة والثلاثين الى الخمسين مناصب عامة في الدولة . ومن هؤلاء لا يبلغ الفلسفة الا قلة قليلة من ذوى الطبائع المواتية (١) .

وقد فطن اخوان الصفاء الى أن الخمس عشرة سنة الاولى من حياة الانسان - المرتبة الاولى من مراتب أهل المدينة الفاضلة - هي سنى التربية . وفي هذه المرحلة يدرك المرء الأمور المحسوسة ، وما أن يصل الى نهايتها حتى يكون قد اكتسب القدرة على التمييز والفهم ، واكتسب أيضا الآداب والأخلاق والأفعال التي توافق طبيعته واستعداداته (٢) ومن الملاحظ أن هذه الفترة من حياة الانسان تركز عليها الدراسات الحديثة في مجال التنشئة السياسية ، حيث يؤكد الباحثون المعاصرون أهمية الخبرات والتجارب التعليمية المكتسبة في هذه المرحلة في تكوين الشخصية الاجتماعية (٣) .

أما المرتبة الثانية في نظري الاخوان فهي التي تبدأ من الخامسة عشرة حتى الثلاثين من حيان الانسان . ويهتم الاخوان بهذه المرحلة التي يكون المرء فيها متسما بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور ، ويكون لديه الاستعداد لاكتساب « الحصال والأخلاق والأفعال التي يحتاج اليها الملوك والرؤساء » ، وبمعنى آخر يكون قابلا لأي توجيه سياسى لأنه يكون على حد تعبير الاخوان « في تدبير الشمس صاحبة العز والرياسة والتدبير والسياسة » (٤) . ولذا نجد الاخوان يحثون دعاةهم للتركيز على جذب انشباب في هذه المرحلة للدعوة ، ويشبهون الصبيان في هذه المرحلة بأنهم « كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقا كان أم باطلا فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (٥) . فالشباب في غضون سن العشرين أو قبلها بقليل يبدأ في معرفة عالمه السياسى الذى يعيش فيه فيفهم ما هي الدولة أو يعرف بعض المعلومات حول أبعاد الدولة . ويتأثر بالأحداث السياسية ، وربما يكون رأيا خاصا حول هذه الأحداث .

(١) انظر : أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق الكتاب السابع ، ص ٢٠٥-٢٣٢

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(٣) انظر :

Richard E. Dawson, Kenneth Prewitt, Political Socialization. op. cit., pp. 41-42; Henri Mandras, Elements de Sociologie, Paris 1967, pp. 34-44.

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥١ .

وفى المرحلة الثالثة من مراحل حياة الانسان التى تبدأ من سن الثلاثين حتى سن الأربعين وهى التى يطلق عليها الاخوان « مرتبة الرؤساء ذوى السياسات » ففهيها يتعلم المرء ويمارس الوظائف السياسية والرياسة على الجماعات ورعايتها ، ومن خلال الممارسة يكتسب الأخلاق والسجايا والحصل اللازمة لمثل هذه الوظائف (١) .

وفى المرحلة التالية التى تبدأ من سن الأربعين الى الخمسين والتى يسميها الاخوان « مرتبة الملوك » ، تمارس وظائف الحكم فى مستوياته العليا ، ويكتسب خلالها الخبرات والملكات اللازمة للاضطلاع بمهامها ، الى أن يتم الانتقال للمرحلة الأخيرة التى تبدأ بعد سن الخمسين حيث تكون تنشئة الانسان فى مجال الأمور السياسية قد اكتملت ويبدأ الانسان بعد ذلك المرحلة التى يطلق عليها الاخوان « مرتبة الالهيين » التى هى أرقى المراتب عند الاخوان .

ريذهب الاخوان الى أن الانسان طوال هذه المراحل يكتسب معلومات وخبرات مختلفة ومتطورة الى أن تكتمل شخصيته ، وأن هذه التنشئة عملية مستمرة ودائمة طوال حياة الانسان وأن الشخصية السياسية دائمة التطور ، وقد أدرك الاخوان أنه بالرغم من أن التنشئة عملية مستمرة ، الا أن هناك فترات معينة فى حياة الفرد ذات أهمية فى التربية السياسية أكثر من غيرها ، ومن ثم فالتأكيد على التجارب والخبرات المكتسبة فى مراحل العمر المبكرة لها ما يبررها خصوصا بالنسبة لظواهر الولاء السياسى والقيم السياسية ، ولذا كان تأكيدهم على التركيز فى الدعوة على مرحلة الصبا والشباب كما ذكرنا ، ويؤكد هذا قولهم « فينبغى لك أيها الأخ ، أن لا تشغل باصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقا وحشية ، فانهم يتعبونك ولا ينصلحون وان صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون . ولكن عليك بالشباب السالى الصدور ، الراغبين فى الآداب ، المبتدئين النظر فى العلوم ... » (٢) .

ويؤكد الاخوان فى التنشئة السياسية على ضرورة التدرج فى تلقين الأعضاء علوم الجماعة وأسرارها حسب مراحل العمر المختلفة ، لأن « نفس المتعلم لا تقبل الا شيئا بعد الشيء على التدرج » (٣) .

ومن ثم لا يسمح الاخوان لأعضاء جماعتهم - وبصفة خاصة الأحداث

(١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٤٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٢ . ويقارب هذا المعنى ما يذهب اليه كتاب السياسة فى العصر الحديث عن التنشئة والتربية السياسية . انظر فى هذا : R. H. Dawson, K. Prewitt, Political Socialization, op. cit., pp. 42-44 .

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١١ .

والصبيان - بالبده في تعلم الفلسفة الا بعد أن يكونوا قد أَلَمُوا بعلوم الدين والشريعة . وإذا ما استوفى العضو شرط تعلم الشريعة ، يبدأ في تعلم الفلسفة من العلوم الرياضية الى المنطقية الى الجسمانية الطبيعية الى العقلية النفسية ثم ينتهى بالعلوم الالهية (١) . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « فينبغي لمن حصلت له هذه الرسائل من اخواننا الكرام ، أن يدفع منها الى كل من يستحق ، ما يقرب من فهمه وما يعلم أنه يصلح له أو يليق بمرتبته ، أولا فأول ، على الترتيب الذي رتبناه في رسالة الفهرست .

فكلما ارتقت نفسه في العلم الى درجة درجة ، وانتهت الى مرتبة مرتبة في المعرفة . رقى الى ما بعدها ، ورفع الى ما يتلوها ، الى أن تبلغ نفسه حد كمالها . وقد جعلنا الرسائل كلها على أربعة أقسام : القسم الأول رياضية يبتدىء بها ، والقسم الثاني جسمانية يتلو بها ، والقسم الثالث نفسانية عقلية من بعدها ، والقسم الرابع ناموسية الهية هي آخرها ، (٢) . وهكذا تبدو أهمية الرسائل نفسها باعتبارها شاملة للعلوم والأفكار والقيم والمبادئ التي يرغب الاخوان في تنشئة أعضاء جماعتهم عليها ، وقد رتبنا هذه الرسائل على أساس التدرج في تنشئة المستجيب للدعوة . ويستشف من أقوال الاخوان أن الرسائل لا تدرس الا لمن دخل في التنظيم السياسي للجماعة ، أما المرشحون للعضوية فانهم يدرسون الشريعة في مرحلة اختبارهم والتفرس في امكانياتهم للتحقق من صلاحيتهم وتهيئتهم للانضمام للجماعة وعموما فان العضو اذا ما أتم دراسة الرسائل على الترتيب والتدرج المشار اليه ، أمكنه الاطلاع على الرسالة الجامعة . فاذا ما وقف على ما في هذه الرسالة الجامعة من المعاني ، أصبح مهيبا للنظر في الكتب الخاصة بصفوة الاخوان ، بمعنى أن العضو يكون مستعدا للوقوف على الأسرار الحقيقية والمعاني الباطنية للجماعة (٣) .

والتدرج في التنشئة والتربية السياسية والعقائدية على هذا النحو يشير الى وجود مراتب أو درجات للدعوة ، وهو ما عرضناه في تقسيم الاخوان لمراتب البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين . ويستفاد من هذا التقسيم أن الاخوان قصرُوا عضوية جماعتهم على مرتبة الخواص . ويؤيدنا في هذا الاستنتاج ذلك الهجوم الشديد الذي شنه الاخوان على أهل كل

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥ - ١٥٢ ، الجزء الثاني ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، ٣٦٨ - ٣٦٩ ، الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

من مرتبة العامة ومرتبة المتوسطين (١) ، وما ذهب اليه صاحب كشف الظنون ، من أن اخوان الصفاء كانوا « كلهم حكماء » (٢) . وهذا يؤكد خطأ ما ذهب اليه البعض من أن الجماعة كانت تضم بين دفتيها الرعايا والجهلاء ، ولو كان الأمر كذلك لما ظل أمر الجماعة خافيا وغامضا حتى الآن ، لأن الرعايا لا يؤمنون على سر (٣) .

واذا كان موقف الاخوان من مرتبتي العوام والمتوسطين ينم عن أن هؤلاء غير مؤهلين للوقوف على أسرار الجماعة وأسرار التنظيم ، إلا أن هذا لا يمنع من وجود مرشحين لعضوية الجماعة من بين أهل هاتين المرتبتين (٤) ، باعتبار أن التنظيم يسعى الى التوسع والانتشار بين الجماهير . ومن البديهي أن تبدأ الدعوة بين هؤلاء من خلال قيام الداعي بتعليمهم علوم الشريعة والدين الى أن يتمكن من تدعيم علاقاته مع من يصلح أو من يكتشف لديه الاستعداد لتقبل مبادئ الجماعة . وحينما يقبل العضو في عضوية الجماعة يكون قد خرج - في تصور الاخوان - من جملة العوام والمتوسطين ، وأصبح في أدنى درجات مرتبة الخواص وهي التي يسميها الاخوان «مرتبة العقلاء» . ثم يتدرج العضو في مراتب الدعوة من مرتبة العقلاء الى مرتبة المؤمنين الى مرتبة العلماء والفقهاء الى مرتبة التائبين العابدين الى مرتبة الزاهدين ، وهذه المرتبة الأخيرة هي غاية المراتب البشرية في الشرف (٥) .

(١) يهاجم الاخوان العامة بقولهم « وما يجمعنا وياك » حرمة الأدب والخروج من جملة العوام . (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥) كما يهاجمون مرتبة المتوسطين بقولهم « فاحذر أنت يا أخي أن تكون من جملتهم » فانهم جنود ابليس واخوان الشياطين » (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٤) .

(٢) حاجي خليفة كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٩٠٢ .

(٣) د . محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٤ - ١٥ .

(٤) انظر : الأب يوحنا الفاخوري البرلسي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٥) من الملاحظ أن درجات التنشئة الخمس عند اخوان الصفاء ، تطورت عند الاسماعيلية فيما بعد الى سبع درجات ، وكذلك عند القرامطة ، ويشير البعض على أنها وصلت اثنتي عشرة مرتبة عند الاسماعيلية . انظر في هذا الصدد :

ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .

البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

المقرئزي ، انواع العزلة والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مرجع سابق ، الجزء الثاني

ص ٢٢٧ وما بعدها .

الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، استانبول ١٩٢٨ ، ص ٢٥ وما بعدها .

مستطفي غالب ، احركات الباطنية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ .

De Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris 1939, pp. 4-5.

وتجدر الإشارة الى أن تقسيم البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين هو تقسيم شائع فى الفكر الاسلامى ، أخذ به كثير من علماء كافة الفرق الاسلامية .

فقد ذهب الفارابى (المتوفى ٣٣٩ هـ) الى تقسيم الناس حسب مراتبهم فى الفهم والتصديق الى ثلاث طبقات : عامة ورجال دين وفلاسفة ، وجعل لكل منها طريقة تتناسب مع مقدرتها على التصور والفهم (١) .

كما ذهب السجستانى (أواخر القرن الرابع الهجرى) الى تقسيم الناس حسب عقولهم واستعدادهم للنظر والفكر الى خاصة وعامة (٢) .

وقد أقر ابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ) تقسيم البشر الى عامة وخاصة ومتوسطين ، وجعل لكل من العامة والخاصة نوعا من التعليم خصوصا فيما يتعلق بفكرتى الظاهر والباطن والتوفيق بين الوعى والعقل أو الدين والفلسفة . أما المتوسطون عنده فهم أهل الجدل والمتكلمين لأنهم - وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا الى مرتبة الخاصة - عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدروا على حلها فضلوا وأضلوا (٣) .

ثالثا - التفانى فى خدمة الجماعة هو أساس الترقى فى المراتب :

لقد أفاض الاخوان فى شرح فكرة المراتب ، وكرروها فى أكثر من موضع فى رسائلهم . ولعلهم كانوا يهدفون من وراء فكرة مراتب الموجودات واتصال الكائنات الى ترغيب أعضاء الجماعة فى الترقى الى الدرجات العليا أو المراتب العليا فى داخل الجماعة ، اذا ما تفانوا فى خدمة أغراض هذه الجماعة . ولذا يؤكد الاخوان على أن المرتبة الأدنى لا تتصل بالمرتبة الأعلى الا اذا «صفاء» حالها (٤) . وعن طريق فكرة المراتب واتصالها هذه ، يمكن تنمية روح الفدائية داخل الجماعة . هذه الروح التى تميزت بها بعض الفرق الاسلامية عموما ، وفرقة الاسماعيلية خصوصا . ونفس الهدف أيضا نجده فى تقسيمهم لمراتب أهل المدينة الفاضلة فهم يحثون أعضاء جماعتهم

(١) أبو نصر الفارابى الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ ص ٢٧ .

(٢) أبو حيان التوحيدى ، المقابسات ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ (المقابلة الثانية) ص ٢٥٨ (المقابلة الثالثة والستون) .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مطبعة الآداب ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ١٧ - ٢٤ .

ابن رشد ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د . محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٨ .

على الاجتهاد في خدمة أهداف الجماعة - التي تعتبر واجبا دينيا أو عبادة - حتى يمكنهم الارتقاء لبلوغ المرتبة الخامسة « مرتبة الالهيين » ، وهي المرتبة التي يقول عنها الاخوان « وهي التي ندعو اليها اخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا » (١) ، ويقولون في الترغيب فيها « جعلك الله من أهلها ، ومن استجاب اليها ودل عليها ، وإيانا ، وجميع اخواننا ، بمنه ورحمته » (٢) . كما يقولون عنها أيضا بأنها هي المرتبة التي كان ينشدها الأنبياء مثل ابراهيم ويوسف وعيسى ومحمد عليهم السلام ، والتي كان ينشدها الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورث وغيرهم (٣) .

ان التزام المراتب الأدنى بطاعة المراتب الأعلى ، وهو بهذا يشبه نظام التربية العسكرية الذي يحقق أقصى درجات النجاح بالتزام فكرة الأمر والنهي من جانب الرؤساء والطاعة والتسليم من جانب المرؤوسين . وبالطاعة والتفاني في خدمة الرؤساء وبمدى تحقيق المنفعة للجماعة . يمكن للمرؤوسين الترقى في مراتب الجماعة .

ولتبرير هذه الفكرة ، وضع الاخوان بعض الآراء الفلسفية . ومما ذكروه في هذا الصدد هو أن الشيء يكون عديم النفع « لو بقي على الحالة الدنيئة والرتبة الناقصة » (٤) . وأن جميع النفوس تتمتع بغريزة حب البقاء على أتم الحالات وأكمل الغايات ، وكراهية الفناء والنقص عن الجمال الأفضل والأكمل . وأن الله بلطفه ومنه وانعامه قدر « كلما بلغت نفس منها رتبة ما ، أمدّها بزيادة فضلا منه وجودا ، أو نقلها الى ما فوقها وأرفع منها وأعز وأشرف وأجل وأكرم ، كل ذلك ليبلغها الى أقصى مدى غاياتها وتتمام نهاياتها » (٥) . وهكذا لا يكون الترقى في مراتب الجماعة الا بالتدريج . والى المرتبة الأعلى مباشرة ، أو كما يقول الاخوان « القطن لا يقبل صورة الثوب الا بعد قبوله صورة الغزل » (٦) .

وقد ربط الاخوان بين التفاني في خدمة الدائرة أو المرتبة الأعلى وبين الترقى في المراتب . ونظرتهم الفلسفية في هذا الصدد هي أن « الناقص منها - أي المراتب - علة للكمال وسبب لبقائه ، والأدون خادم للأشرف ومعين ومسخر له » ، ويستشهدون على ذلك بأن النبات جعل غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه ، والنفس الحيوانية جعلت خادمة ومسخرة للنفس

(١) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ١٧٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٨ ، ١٧٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٢ ، ٣١٦ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٨ .

الانسانية الناطقة (١) ومن تم فان كثرة المنفعة أو القابلية للنفع من جانب الدائرة الأدنى للدائرة الأعلى ، دليل على كثرة الطاعة والعبادة (٢) ، وكثرة الطاعة هي السبيل الى الترفى من المرتبة الأدنى الى المرتبة الأعلى . ولهذا يقول الاخوان « أن أحق النفوس الحيوانية أن تنتقل الى رتبة الانسانية هي الشقية في أيدي البشر = المسخرة للانسان ، المتعبة في خدمته المنقادة لبطاعته (٣) . كما أن أحق النفوس الانسانية أن تنتقل الى رتبة الملائكة هي النفوس المتعوبة في التعب ، المنقادة لأحكام الشريعة ، الخادمة في الهياكل والمساحد والبيع والصلوات والصوم والقرايين والدعاء والتأله » (٤) .

كما يرى الاخوان أيضا أن « الفسق عن أمر الرئيس ، وترك الانقياد والاذعان للطاعة المفروضة » هو الشر والمعصية والمنكر . ومن ثم يقولون لأعضاء جماعتهم « ينبغي لك يا أخى أن تعلم وتتيقن بأنك كما تريد وتحب

(١) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ . وفي إطار هذه الفكرة يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ أن الحيوان منه ما هو حسن الصورة مليح الأفعال حسن الأفعال ، ثم ما دون ذلك حتى ينتهى الى أقبحه في المنظر وشره في المخبر ، وهو دوائر بعضها في جوف بعض ، ودرجات ومنازل .. فما حسنت صورته واطاعت روحه وخدمت الأنفس الانسانية وكان ساجدا لها ، فهو يجوز أن يلحق بها في تفضيلها ، ومنزلته من دائرته كمنزلة الملائكة من عالم الأفلak .. وكمنزلة الملوك والرؤساء من عالم الانسان . وما قبحت صورته وعصى على الأنفس الانسانية كان مثل ابليس العاصي المعتدى المستعبر على النبي في زمانه والتحكيم في أوائه .. وكذلك النبات أيضا يوجد فيه مثل ذلك ، منه ما هو مليح زهره طيب ريحه وثمرته ، بأسق قرعه زكى أصله ولفعه ظاهر ، ومنه ما هو بالعكس من ذلك . وكذلك المعادن أيضا منها الرقيق في قدره الحسن في منظره مثل الذهب والفضة ومادون ذلك حتى ينتهى الى مالا ينتفع به » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٣٦) .

(٢) يقول الاخوان في هذا الشأن « واما عبادة النبات فهي ما يظهر منه من الحركات .. وما يبيده من ألوانه وأزهاره ، وتسليمه لمرته الى الحيوان ، ومنها مالا ينتفع به ولا يصلح الا للنار . واما عبادة الحيوان فهي خدمته للانسان وذهابه معه حيثما ذهب ، وما يكون من صبره على ما يعمل به ، ومنه عاص منكر جاحد لطاعة الانسان ، عدو له كالسباع وأنواع الوحوش : واما عبادة الانسان فهي ما أوجبه الله تعالى عليه وهداه اليه .. واعلم أيها الأخ أن الانسان الغافل عن العبادة ، المنهمك في المعصية ، هو أخس من الحيوان ، وأخس من النبات وأخس من المعادن » (المرجع السابق ، ص ٢١١ - ٢١٢) كما يقولون أيضا أن الانسان يكون في أدون رتب الانسانية وهي مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور الا المحسوسات فقط والتكالب على حطام الدنيا كالكلاب على الجيف وأن صورتهم (الجسدية) وان كانت على صورة الانسان ، الا أن أفعال نفوسهم تكون مثل أفعال النفوس الحيوانية وانباتية (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٩) .

(٣) يقول الاخوان أيضا « ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم الا ولنفسه قرب من نفس الانسانية » . (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٠) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٩ .

وتشستهم من عبدك أن ينقاد لأمرك ، وكذلك خادمك وأجيرك وتابعك وزوجك وولدك ، ولا يتكبرون عليك ، ولا يخرجون عن أمرك ، ولا يجاوزون نهيك . فهكذا ينبغي وبحب أن تكون لرئيسك ومن هو فوقك في الأمر والنهي ، حتى تكون عادلا منصفاً حقاً ممدوحاً مثاباً مجازى ملتذا فرحانا مسرورا منعماً مكرماً . . . (١) .

وإذا كان دور المراتب الأدنى ينحصر في الطاعة وحسن الانقياد والمنفعة للمراتب الأعلى ، فإن الاخوان يرون أن على المراتب الأعلى أن تعمل على معاونة وتأييد المراتب الأدنى لترقيتها . وفي هذا يقول الاخوان « ثم اعلم أن النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الأجساد تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المجسدة ، لكيما تتم هذه وتكمل تلك ، وتتخلص هذه من حال النقص ، وتبلغ تلك الى حال الكمال ، وترتقي هذه المؤيدة أيضا الى حالة هي أكمل وأشرف وأعلى . . » ويشبه الاخوان هذا التأييد والمعاونة من المراتب الأعلى للمراتب الأدنى بمعاونة الأب الشفيق والأستاذ الرفيق « في تعلبهم التلاميذ والأولاد ، وإخراجهم إياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم وزوج المعارف ، ليتم التلاميذ والأولاد ، ويكمل الآباء والأساتذة بإخراج ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل والظهور ، افتداء بالله تعالى وتشبها به في حكمته . . » (٢) .

ويحث الاخوان أعضاء جماعتهم للتفاني في خدمة الجماعة وأغراضها باعتبار أن ذلك هو السبيل للرقى في مراتب الجماعة حتى يصلوا أعلى المراتب (٣) ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلا » (٤) . ومن بلغه الله درجة ، ثم قام بحققها ووفى بشرائها ، ولم يرجع التهقير ، كان جزاؤه الانتقال الى الدرجة التي فوقها . أما من جهل قدر النعمة في أي رتبة من الرتب ، فلم يشكرها ولا اجتهد في طلب ما فوقها « كان جزاؤه أن يترك مكانه ، ويوقف حيث انتهى به عمله ويحرم المزيد ، ويفوته من وراء ذلك وفوقه من الدرجات والمرتبات » (٥) ، وذلك الفوت والحرمان هو عقوبته على التقصير في أداء واجبات الجماعة .

وتجدر الإشارة الى أوجه الشبه أو التماثل بين فكرة المراتب ونظام الترقى عند كل من اخوان الصفاء والصوفية بالرغم من اختلاف الغاية

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٤ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥١٢ .

(٤) قرآن كريم ، سورة العنكبوت ، آية رقم ٦٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

المثل عند كل من الفريقين (١) ، حيث يلاحظ أن للصوفية مراتب للترقي في الطريقة ، والسائرون في هذه المراتب يسمون أهل السلوك ، ويمثل « التأمل » المرحلة الاعدادية للسير نحو أعلى مراتب الكمال .

ويشير البعض الى أن المرء في البوذية عليه أن يتقدم مرحلة مرحلة متبعا طريقا يتكون من ثمانى مراحل ، وهو ما يطلق عليه « الطريق السوى النبيل » لكي يبلغ أرقى الدرجات . وقد يبدو من هذا التشابه بين الأسلوبين عند كل من أخوان الصفاء وأهل الديانة البوذية ، أثر العقائد الهندية في الفكر الاسلامي (٢) .

ولعل لب هدف الاخوان من نظام المراتب وفكرتي الأمر والطاعة بين الدوائر أو المراتب العليا والدنيا هو البلوغ الى نظام هرمي رأسه الامام أو المهدي (٣) . وإذا كان الاخوان لا يشيرون الى ذلك صراحة في رسائلهم ،

(١) الغاية المثل عند الاخوان هي التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية ، وعند الصوفية هي الفناء في الله .

(٢) وقد تأثر الاخوان أيضا في فكرة المراتب بأراء أهل التناسخ مثلهم في هذا مثل العديد من أهل المال والنحل . أو على حد قول الشهرستاني وما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ ، وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٥) . ولاخوان الصفاء رسالة « في الاكوار والأدوار » لا تخرج عما قاله أهل التناسخ من أن للكواكب أدوارا ، وما أن تستكمل الدورة حتى تعيد نفس الدورة مرة ثانية وهو ما عبر عنه الاخوان باسم « الاكوار » أي استئناف الكواكب لأدوارها وعودتها الى مواضعها مرة أخرى (الرسائل ، الجزء الثالث ص ٢٤٩ - ٢٦٩ . ويقارن بما ذكره الشهرستاني من آراء أهل التناسخ (الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٥٥ - ٥٦) . وقد مزج الاخوان فكرة (الاكوار والأدوار) بفكرة الترقى في المراتب ، إذ يرون أن النفوس الحيوانية « تنتقل الى الرتبة الانسانية على مر الدهر والأزمان » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٠) . كما يرون أن النفس الانسانية تنتقل الى المرتبة الملكية على مر الزمان بالأعمال الصالحة ، فيقوون فانظر الآن يا أخي ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، كيف يكون انصراف نفسك من هذا العالم الى هناك . . . وقد بلغت الى المركز ، وانصرفت ونجت من الكون في المعادن أو في النبات أو في الحيوان وقد جاوزت الصراط المنكوس الصراط المقوس ، وهي الآن على صراط مستقيم آخر درجات جهنم ، هي الصورة الانسانية - فإن جاوزت وسلمت من هذه دخلت الجنة من أحد أبوابها وهي الصورة الملكية التي تكسبها بأعمالك الصالحة وإخلاصك الجميلة وآرائك الصحيحة ومعارفك الحقيقة ، وبحسن اختيارك » . (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٨٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦) .

(٣) يقول الاخوان « واعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن النفوس الطائفة لباريها ، التابعة لإوليائه الراشدين ، وخلفائه المهديين ، الأمرين بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، تكون في التمثيل وايضاح البرهان والدليل متحدة بها كاتحاد =

إلا أن أفكارهم الخاصة بالإمامة وما ورد في الرسائل بشأن مذهبهم في التشيع ، تتضمن فحوى مفزاهم هذا • وسوف نتعرض لأفكارهم حول هذه النقاط في الفصول القادمة • ونكتفي هنا بما ذكره الإخوان من أن آخر الدائرة الانسانية هو « صاحب الدور الجديد في القرآن المستأنف » (١) •

رابعاً - تبرير ضرورة الإمام :

انخذ الإخوان من فكرة المراتب واتصالها مدخلا للقول بفكرة التوسط بين الموجودات أو الكائنات لخدمة غرضهم الأساسي في تبرير وساطة الإمام وضرورته كحلقة وسط أو « واسطة » بين المرتبة البشرية والمرتبة الملائكية • ويعبر الإخوان عن هذه الفكرة بقولهم « فانظر يا أخى ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، الى معرفة حكمة البارئ ، جل ثناؤه ، كيف جعل النبات واسطه بين الحيوان وبين الأركان ، حتى يتناول بعروقه لطائف الأركان وعصاراتها ويهضمها وينضجها ويصفئها ، ويتناول الحيوان من لطائف لبابها وحبوبها وقشورها وورقها وثمارها وصمغها ونورها وأزهارها ، لطفاً من الله تعالى (٢) بخلقه وعناية منه ببريته ••• » (٣) • ثم تتدرج هذه الفكرة لديهم الى أن يبلغوا مرحلة اتصال مرتبة الانسان بمرتبة الملائكة ، وأن أرقى مرتبة من مراتب الانسانية هي مرتبة الإمام ولا شك ، وهي المرتبة التي يصفونها بأنها « رتبة الذين انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وانتعشت بحياة العلوم والمعارف ، وانفتحت لها عين البصيرة فابصرت بنور قلوبها ما كان غائباً عن حواسها من الأمور الروحانية والموجودات العقلية وشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح ورأت بعين اليقين أصناف الخلائق الذين هم هناك وهي الصورة المجردة عن الهيولى الجسمانية ، وهي أجناس الملائكة وجنود ربك من الروحانيين ••• » (٤) •

= رائحة النسيم ، اذا هب في السحر ، واختلطت به روائح الأزهار ••• اعلم أن النفس الناطقة اذا كملت صناعتها وبلغت نهايتها وانتهت الى غايتها في الصورة الانسانية ، واستحقت بأعمالها ما كسبته من أفعالها صورة ملكية ، والنقلة الى رتبة سماوية ••• نُزِلَتْ اليها الملائكة الطيبون بالرافة والرحمة » • (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٩٢ - ٦٩٤) •

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٩ • وصاحب النور الجديد هو امام الزمان أو العصر •

(٢) فكرة اللطاف الالهي كانت شائعة عند المعتزلة •

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٨٠ - ١٨١ •

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨١ • ويلاحظ أن فيثاغورث تحدث عن مشاهداته للعالم العلوي وما فيه من صور مجردة ، فقال : اني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع الى عالم النفس وعالم العقل ، فنظرت =

ولعل قول اخوان الصفاء حول هذه الفكرة مستوحى مما ذكره فيثاغورث عن فكرة التوسط بين الكائنات ، حيث قال « من كانت الوسائط بينه وبين موله أكثر ، فهي في رتبة العبودية أنقص » (١) .

ونجد نفس الفكرة أيضا في الكتابات الاسماعيلية التي ظهرت بعد رسائل اخوان الصفاء . فالكرماني مثلا (المتوفى سنة ٤١١ هـ) يذكر ترتيب الموجودات من معدنية ونباتية وحيوانية وانسانية . ويفرر بان داخل كل مرتبة من هذه المراتب ترتيبا في الشرف بمعنى أن منها ما هو أشرف من سائرهما ، ومنها ما يشبه المرتبة التي هي فوقه ، ومنها ما هو دون ذلك شرفا ، ومنها ما هو أخسها ، وما هو يشبه المرتبة الأدنى منه (٢) .

ونفس المعنى نجده مجملا عند الجيلاني (القرن الحادي عشر الهجري) اذ يقول « فاعلم أن المركبات الكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة في الشرافة والخسة . . . وأعلى مراتب كل صافل يتصل بأفق ما فوقه . . . » (٣) . ويستخلص الجيلاني من هذه الفكرة أن أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة باللائكة والروحانيات ، وأنه قد وجب بناء على هذا أن تكون الأفراد العالية من الانسان معصومة ، وأنه بهذا الاتصال يتبين التفاوت بالكمال والنقص بحسب الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجماد الى الانسان (٤) .

خامسا - مركزية التنظيم :

وتبدو أهمية نظام المراتب عند اخوان الصفاء وما يشير اليه من هرمية التنظيم والأهمية البالغة لدور الوعي والتنشئة السياسية ، في الإشارة الى وجود منظمة مركزية واحدة تتحكم في سير الأحداث ، وتوحد في ضغط عام واحد جميع مظاهر نشاط الاخوان في حركتهم السياسية ، وأن هذه المنظمة تتألف من أعضاء يختارون اختيارا دقيقا ويخضعون لنظام

= الى ما فيها من الصبر المجردة ومالها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت مالها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية (انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزء الثاني ، ص ٨٢) .

(١) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(٢) الكرماني ، راحة العقل ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٧٧ - ٣٠٦ .

(٣) الجيلاني ، توفيق الطويل في اثبات أن الشيخ الرئيس من الأئمة الاثني عشرية . تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

صارم في التنشئة السياسية ، ويقودهم قادة أو زعماء سياسيون على درجة كبيرة من الكفاءة والقدرة والمهارة في توجيه دفة الأمور ، وتجميع كل النشاطات الجزئية في كل واحد .

وان فكرة اتصال المراتب من أدناها الى أعلاها ، وقرار مبدأ الطاعة والتفاني في خدمة المراتب الأعلى والعطف على المراتب الأدنى كشرط أساسي ليرتقى في مراتب الجماعة ، تشير الى أن المرتبة العليا كانت تمثل المركز الرئيسي للتنظيم . وأن هذا المركز الرئيسي باعتباره أعلى سلطة أو السلطة المركزية ، هو المسئول عن عملية البناء والمسئول عن وضع خطة شاملة تساعد أعضاء التنظيم على وضع كل لبنة في مكانها الصحيح وهو الذي يحدد الهدف النهائي للعمل المشترك الذي يمكن التنظيم من الاستفادة من كل لبنة في هذا البناء .

ان نظام المراتب عند الاخوان يوضح أن القاعدة الهامة التي بنى عليها التنظيم هي ترسيخ المركزية الى أبعد حد فيما يتعلق بالقيادة الأيديولوجية والعملية للتنظيم والنضال . وهذا يتطلب أن تتألف قيادة التنظيم العليا من عدد محدود من الأفراد المنسجمين غاية الانسجام . وتشير بعض نصوص الرسائل الى أن رئيس المجلس الأعلى للجماعة كان يطلق عليه « الحكيم » أو « رب بيت الحكمة » ، وأن عدد معاونيه أو « تلاميذه » كانوا اثني عشر شخصا (١) . ومن هذه القيادة العليا كانت القيادات التالية تستمد صلاحياتها . كما أن الزام المراتب الأدنى بطاعة المراتب الأعلى يؤكد أن السلطة المركزية تعنى تحويل قوة الأفكار الى قوة سلطة قيادية واخضاع المنظمات الأدنى للمنظمات الأعلى .

ان مركزية تنظيم جماعة اخوان الصفاء يهدف الى :

- ١ - الوحدة والتماسك باعتبارهما الضمانة الحقيقية لثقة أعضاء التنظيم والعمل الجماعي الذي يعبر عن الارادة الجماعية .
- ٢ - التفاعل الحي بين المركز الرئيسي والفروع في الأقاليم واحكام الربط بينها .
- ٣ - تعبئة كل القوى وتسخير كامل النشاط في اطار خطة مركزية شاملة .
- ٤ - تطوير وعي جماعي لدى أعضاء التنظيم بأهداف الجماعة .
- ٥ - وضع قواعد ومبادئ تنظيمية تربط كل الخلايا واللجان في مركب كلي واحد . بحيث يقضى على صيغة التنظيم المؤلف من خلايا منفصلة لا رابطة بينها .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٥ .

المبحث الثالث

نظام الدعوة

ان الخصائص العامة التي تميز دعوة اخوان الصفاء كعقيدة ومذهب هي عدم اقتصرها على كونها مجرد تحليل الواقع ونقضه ، وانما تسعى الى ذلك التغيير الذي هو جوهر المذهب السياسي ، بمعنى أن الاوضاع القائمة تتناقض مع الصورة المثالية للواقع الجديد الذي تسعى الحركة الى تحقيقه . فالخصائص العامة لدعوة اخوان الصفاء السياسية هي :

- ١ - أنها تعبير عن عقيدة سياسية .
- ٢ - أنها تعبير عن عقيدة ذات جوهر ديني .
- ٣ - أنها دعاية تشهيرية وتحريضية ضد النظام القائم .
- ٤ - أنها تعبير عن مفهوم خاص لنظرية الدولة وكيفية ممارسة السلطة .
- ٥ - أنها دعوة حركية تسعى لتحقيق أهداف معينة حددتها مقدما واعدت عنها كمحور للنشاط المنبعث من المذهب .
- ٦ - أنها دعوة جماهيرية ، لأنها تخاطب المجموع وتتجه الى الجماعة ، وتسعى لتحقيق أهدافها عن طريق التكتل الجماهيري والوحدة الحركية .

دعوة أم دعاية :

وتبدو التفرقة بين مصطلحي الدعوة والدعاية ذات اعتبار خاص لامكان الوقوف على طبيعة حركة اخوان الصفاء .

والدعوة تعني الأداة أو الوسيلة لخلق الانتماء وتأكيد رابطة الولاء ، فهي خطاب موجه من أصحاب الدعوة الى أنصارها ومن في حكمه غايته خلق

أو تعميق علاقة الولاء • والولاء في أوسع معانيه هو الشعور بالانتماء ، أو بعبارة أخرى هو الرابطة العاطفية والعقيدية والمنطقية التي تفرض نفسها على الموالي بحيث يشعر أن كل ما يأتي من مصدر هذه العقيدة أو من منبعها (قيادة الجماعة) يجب أن تصحبه علامات التصديق والرضا والتأييد • ويرتبط بهذا التصديق أو الولاء انضباط وتعصب يبدوان في كل مظاهر السلوك •

أما الدعاية فتستند على التلاعب بالعواطف « التهييج » بحيث تخلق حالة من حالات التوتر الفكرى التى تؤثر على تشويه التتابع المنطقى للذات الفردية ، والوصول بالتالى الى موقف لم يكن من الممكن أن يصل اليه الفرد بمنطقة العادى (١) •

ويمكن أن نحصر أوجه التمايز بين الدعوة والدعاية فيما يلى :

- ١ - أن الدعوة توجه الى الأنصار أو المواليين ، أما الدعاية فهدفها جذب الأنصار والمؤيدين من خارج التنظيم •
- ٢ - أن الدعوة تهدف الى تعميق العقيدة لدى أعضاء الجماعة ، أما الدعاية فهدفها تشويه الواقع القائم أمام غير المنتمين للحركة •
- ٣ - أن الدعوة على هذا الأساس ذات طبيعة راسية تهدف الى التعمق الراسى للعقيدة ، أما الدعاية فذات طبيعة أفقية تهدف الى التوسع والانتشار الأفقى بين الجماهير بهدف الاثارة والتعريض •
- ٤ - أن الدعوة تستخدم اسلوب التتابع المنطقى لتعميق العقيدة والمذهب ، أما الدعاية فتلجأ الى تشويه التتابع المنطقى ، ولذا ترتبط الدعاية بالشعارات المهيجة والحالقة لحالات التوتر ، كما تلجأ لأساليب التشهير بالأوضاع القائمة التى تهدف الدعوة الى تغييرها •
- ٥ - الدعاية عادة تكون مقدمة للدعوة •

وبعد التمييز بين الدعوة والدعاية على هذا النحو ، يمكن القول بأن حركة اخوان الصفاء السياسية قامت على أساس ما يعرف اليوم (بالديالكتيك) يربط ويمزج بين مفهومى الدعوة والدعاية كأسلوبين من أساليب التعامل النفسى • لأن حركة الاخوان تسعى الى التوسع والانتشار ، وهى فى سعيها هذا تستخدم الدعاية • وهى تسعى للتربية العقائدية والتنشئة السياسية وخلق نماذج جديدة من البشر ، وهى فى سعيها هذا

(١) د • حامد عبد الله ربيع ، الدعاية وتقاليد الحركة الصهيونية ، دراسات أساسية حول الصهيونية واسرائيل ، سلسلة الثقافة الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٣٨ •

تاجاً لاسلوب الدعوة • وكان من الطبيعي لدعوة اخوان الصفاء أن تكون دعوة سرية ، وأن تتم هذه الدعوة والدعاية من خلال تنظيم قوى قادر على تعميق الدعوة ونشر الدعاية ولعل المهمة الأولى التي تواجه تنظيمها سياسياً مثل تنظيم الاخوان هي وضع نظرية متفقة مع متطلبات القضية ، ولا بد من نشر النظرية بين الناس لمساعدتهم أو لحثهم على الاندماج في التنظيم ، ثم لا بد من وضع خطة عملية يجرى العمل بموجبها في كل الميادين التحريضية والتنظيمية بواسطة مجموعات من الدعاة والمحرزين الذين يعملون بروح واحدة وفق خطة الدعاية والدعوة المركزية •

ان دراسة نظام الدعوة عند اخوان الصفاء يمكننا من الحكم على مدى نجاح الحركة السياسية في بناء تنظيم مركزي قوى يستند الى خط سياسى صحيح (برنامج وتكتيك) متضمن أهم القواعد التالية :

١ - إبراز التناقض أو التناقضات الرئيسية بين الحركة والنظام القائم ، أو بمعنى آخر خطة للتحريض والتشهير السياسى •

٢ - ممارسة مرونة سياسية في توحيد وتكتيل الجماهير والقوى السياسية والطبقات الاجتماعية المختلفة ، بواسطة طرح قيم سياسية مناسبة للظروف القائمة ومعبرة عن مصالح مختلف الطبقات •

٣ - الحذر من سياسة العزلة عن الناس والعمل على تكوين قاعدة جماهيرية وتهيئة هذه القاعدة ودفعها لتحقيق أهداف الجماعة •

٤ - وحدة التنظيم وقدرته على استيعاب أكبر عدد ممكن من الأعضاء من خيرة العناصر من مختلف الطبقات وتعبئتهم وتنظيمهم •

٥ - اختيار القيادات أو الدعاة بدقة متناهية مع العمل على تطبيق برامج للتنشئة السياسية. تهدف الى تخليص العضو من الأخطار والنواقص والقيم السيئة مثل الغرور والأنانية والجمود العقلى ، وتدريبه على التفانى في خدمة أهداف الجماعة وإنكار ذاته في سبيلها ، والوصول به الى مرحلة اتقان فن التحريض السياسى وفن القيادة وتكتيل الأعضاء •

٦ - وضع خط تنظيمى صحيح يقوم على أساس الديمقراطية المركزية التى تكفل لكل عضو من الأعضاء حق ابداء الرأى والمناقشة بكل حرية ، مع المحافظة فى نفس الوقت على وحدة التنظيم ودفع الحركة بكل أعضائها للعمل بعقل واحد والالتزام بموقف واحد •

٧ - قنوات اتصال جيدة بين القيادة والقاعدة وبين المنظمة المركزية والتنظيمات الفرعية ، مع وجود تدرج طبيعى وتوازن مناسب بين السلطات والمسئوليات •

٨ - الجمع بين المرونة والحزم بما يحقق الانضباط من جانب ، ويحول دون الاستبداد من جانب آخر .

يهدف نظام الدعوة عند اخوان الصفاء كحركة سياسية الى تحقيق التوسع والانتشار . فقد عمل الاخوان جاهدين على نشر أفكارهم ، وتوسيع نطاق نشاطهم . فأسسوا فروعاً لجماعتهم في جميع الأقطار والأمصار وانتدبوا الدعاة للاتصال بكافة طبقات الناس ، لكسب الأنصار وربطهم بالجماعة وأهدافها . ومن ثم يعتمد نظام الدعوة على فكرتين أساسيتين هما :

١ - اقامين بالدعوة ، أو الدعاة .

٢ - المستجيبين للدعوة ، أو المدعوين (١) .

أولاً - الدعاة :

كانت حركة اخوان الصفاء عبارة عن دعاية خفية مستترة ، يحيط بها جو من الأسرار ، وتغشاها أساليب من المكر والمراوغة ، وسائر ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي قد يستهدف لها المندمجون فيها اذا ما أفشيت أسرارهم أو افترض أمر جماعتهم . ومن ثم عملت الجماعة على نشر أفكارها وآرائها بين الجماهير باستخدام أسلوب بث الدعاة بينهم

ولعل لفظ « الداعي » مستمد من القرآن الكريم ، حيث وردت آيات كثيرة متضمنة لهذه الكلمة كقوله تعالى « يا أيها النبي انا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً » (٢) ، وقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٣) ، وقوله تعالى « ادع الى ربك

(١) رغم أن الرسائل تعتبر دليلاً للدعاة يستعرضون به في بث دعوتهم وتعليم المستجيبين للدعوة ، إلا أن الاخوان خصصوا رسالة كاملة فيها لشرح نظام الدعوة والطوائف التي توجه لها الدعوة وأسلوب التخاطب مع كل طائفة من هذه الطوائف وخصصوا فصلاً مستقلاً لكل طائفة من الطوائف « انظر : رسالة في كيفية الدعوة الى الله ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٥ - ١٩٨) ويرى ماركيز أن الاخوان استعملوا كلمة « دعوة » من قوله تعالى « ومن أحسن قولاً ممن دعا الى الله وعمل صالحاً وقال اننى من المسلمين » (قرآن كريم ، سورة فصلت ، آية ٢٣) وقد أوردها الاخوان في : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٥ كما أن اختيار عنوان « الدعوة الى الله » للرسالة يعبر عن مذهب الاخوان السياسى الدينى (انظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 512).

ويطابق الاخوان على العضو الجديد. في الدعوة لفظ « مستجيب مستحث » وهو الاسم الشائع في الدعوة الاسماعيلية (انظر : الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٨٦) .

(٢) قرآن كريم ، سورة الأحزاب ، آية رقم ٤٦ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النحل ، آية ١٢٥ .

انك لعلى هدى مستقيم» (١) ، وقوله تعالى على لسان نوح « رب انى دعوتهم
 جهارا » (٢) ، كما أضاف الله سبحانه وتعالى الدعوة الى نفسه بقوله
 « له دعوة الحق » (٣) ، وقوله تعالى « أجيب دعوة الداع اذا دعان » (٤) ،
 وقوله تعالى « أجيبوا داعي الله » (٥) ، وقوله تعالى « يومئذ يتبعون الداعي
 لا عوج فيه » (٦) . ومن ثم ربما أخذ اسم الداعي من هذه الآيات
 وأمثالها (٧) على أساس أن الأنبياء والرسل ما هم الا دعاة الله تعالى الى
 عباده .

ويرى (براون) أن الداعي شخصية فارسية تماما بأوصافها وأساليبها
 لم تتغير منذ زمن أبى مسلم حتى الفرقة البابية (٨) . ولكن فى تصورنا
 أن أسلوب الداعي لا بد وأن يكون قد اختلف بحسب مراحل الدعوة
 وانتقالها من مرحلة الدعوة السرية الى مرحلة الدعوة العلنية وتبعاً للظروف
 المتغيرة فى كل وقت وفى كل مكان .

ولم يكن اخوان الصفاء أول من ابتدع فكرة الداعي واستخدام أسلوب
 التبشير . فقد كان للعباسيين دعاة أو « نقباء » يدعون لهم ، أو بمعنى
 آخر « للرضى من آل محمد » حيث كانت الدعوة العباسية تضم العلويين
 الى جانب بنى العباس . كما استخدم المعتزلة أسلوب التنقل فى البلدان
 والتبشير بمبادئهم والدعوة لأرائهم ، ولكن تميزت جماعة الاخوان عن
 المعتزلة فى أنها كان لها أهداف سياسية الى جانب الأهداف الدينية التى
 كانت الشغل الشاغل للمعتزلة (٩) .

وإذا وجدنا الداعي فى جماعة الاخوان محاطا بالسرية والكتمان .
 الا أننا نجده يأخذ صفة العلنية فيما بعد عصر الاخوان . فنجد فى ظل
 الدولة الفاطمية يعمل علنا حتى فى البلدان الخاضعة لأنظمة الحكم المناوئة
 للفاطميين . فهذا أبو حاتم الرازى الداعي الاسماعيلى (المتوفى سنة
 ٣٢٢ هـ) يناظر أبا بكر محمد بن زكريا الرازى فيلسوف الرى (المتوفى

(١) قرآن كريم : سورة الحج ، آية ٦٧ .

(٢) قرآن كريم ، سورة نوح ، آية ٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرعد ، آية ١٤ .

(٤) قرآن كريم ، سورة البقرة ، آية ١٨٦ .

(٥) قرآن كريم ، سورة الأحقاف ، من الآية ٣١ .

(٦) قرآن كريم ، سورة طه ، آية ١٠٨ .

(٧) أنظر : معجم الفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، مادة دعو

ص ٤٠٧ - ٤١٦ .

(٨) Browne, A Literary History of Persia, Vol. I, Cambridge 1929, (٨)

p. 410.

(٩) زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مرجع سابق ، ص ٤٤ - ٤٦ .

سنة ٣٢٠ هـ) في مختلف المسائل الفلسفية والاعتقادية وخصوصا في مسألة النبوة ، وقد سجل أبو حاتم هذه المناظرات في كتابه « أعلام النبوة » (١) وها هو المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٠ هـ) ويتدرج في مراتب الدعوة الى أن يصل الى منصب داعي الدعوة في الدولة الفاطمية (٢) ، ويخبرنا ان والده كان يشغل منصب الداعي في فارس ، ويسرد لنا مناظرات جرت بينه وبين العلماء في حضرة السلطان أبي كاليجار حتى اقتنع هذا السلطان واعتنق الدعوة الفاطمية رغم سيطرة أهل السنة على فارس في ذلك العهد (٣) . كما يذكر لنا القاضي عبد الجبار المعتزلي بعض أسماء الدعاة في أواخر القرن الرابع الهجري مثل الزنجاني القاضي وزيد بن رفاعه الكاتب وأبو أحمد النهرجوري والعوفي وأبو محمد بن أبي البغل الكاتب المنجم ، وهؤلاء أتباع الزنجباني . وكانوا موجودين جميعا بالبصرة . كما يذكر أسماء بعض الدعاة المنتشرين في الأقاليم المختلفة مثل أبي جبلة إبراهيم بن غسان وجابر المتوفى وأبي الفوارس الحسن بن محمد الميمذى (٤) وأبي الحسين أحمد بن محمد الكميث وأبي محمد الطبري وأبي الحسن الحلبي وأبي يتييم الرباري (ويسميه H. Ritter أبا تميم) (٥) وأبي القاسم النجاري وأبي الوفاء الديلمي وابن أبي الدبس وخزيمة وأبي خزيمة (ويسميهما H. Ritter خزيمة وأبا خزيمة) (٦) وأبي عبد الله محمد ابن النعمان « فهؤلاء بمصر وبالرملة وبصور وبعا وبغسلان وبدمشق وببغداد وبجبل البسماق » (٧) .

ولعل لجوء الاخوان الى الدعوة السرية يدل على أنهم ظهروا قبل ذلك

(١) — W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, Tehran 1963, p. 26.

(٢) — M. Mohaghegh, Filsuf-i Rayy, Tehran 1970, pp. 1,9.

(٣) انفرد الفاطميون بإنشاء وظيفة داعي الدعوة وأهتموا بأمر الدعوة ووضعوا لها نظاما وقواعد دقيقة (المقرريزي ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٧) .

(٤) المؤيد في الدين ، سيرة المؤيد في الدين داعي الدعوة — ترجمة حياته بقلمه ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٤ — ٤٤ .
(٥) وقد عرف أبو الفوارس الحسن بن محمد الميمذى بأنه محرر رسالة خاطب فيها أتباعه في انرى . أنظر :

W. Ivanow, Studies in Early Persian Ismailism, p. 126. Cited by : Stern S. M., New Information about the Authors of the Sincers Brethern, Op. Cit. p. 432.

Ibid, p. 432

(٥)

Ibid, p. 432

(٦)

(٧) عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،

ص ٥٩٥ .

العهد الذى انتقلت فيه الدعوة الى الاسلوب العلنى ، ومن ثم فان ذلك يؤيد خطا من ذهبوا الى ان جماعة الاحوان ظهرت فى القرن الرابع الهجرى . وهذا يؤيد ما ذهبنا اليه من القول بظهور الجماعة فى اوائل القرن الثالث الهجرى (١) .

وقد اعتبر الداعى عند الشيعة عموما والاسماعيلية خصوصا من الحدود الجسمانية للدين ومن ثم أصبحت طاعته واجبة . ومن هنا كان الاهتمام الكبير باختيار الداعى وتدريبه على أسلوب العمل وجمع الأنصار والمؤيدين ، لأن نجاح الدعوة وانتشارها يعتمد أساسا على مدى نجاح الداعى فى بثها ونشرها من جهة ، وعدم كشف أمر الجماعة من جهة أخرى .

ان توفر القيادات المدربة هى الأساس الصحيح لتشكيل أى تنظيم سياسى . حقيقة ليس بإمكان القيادات فقط أن تشكل التنظيم دون وجود قاعدة ، الا أن مقدرتها على هذا التشكيل أكبر من مقدرة القاعدة العريضة (٢) .

الشروط الواجب توافرها فى الداعى :

لقد اشترط الاخوان عدة شروط يجب توافرها فى من يصلح لأن يكون داعيا لهم ، ويمكن حصر هذه الشروط فيما يلى (٣) :

١ - أن يكون المرشح لأن يكون داعيا ، متهيئا لقبول الفوائد العقلية والصنائع العملية ، والدخائر العلمية الربانية .

٢ - أن يكون زاهدا فى الدنيا ، قليل الرغبة فيها ، متهاونا بما لا يهمه من لذاتها ومحجوباتها ، منصرفا عنها ، قانعا باليسير من قوتها .

٣ - أن تكون كل عنايته منصرفة الى صلاح نفسه الزكية وروحه الطاهرة المضيفة .

٤ - أن يكون مجبا للتنقل من بلد الى بلد فى طلب العلم .

٥ - أن يكون متصفا بالحلم وحسن العبادة .

(١) انظر المبحث الثانى من الفصل الأول من الباب الأول ، عصر جماعة الاخوان .
(٢) يشبه غرامشى العصر القياىى بجنرالات الجيش ، وأن وجود مجموعة من الجنرالات تعمل سويا فى توافق داخلى وفى سبيل أهداف واحدة ، تسهل عملية انشاء الجيش حيث لا وجود له (أنطونيو غرامشى ، الأمير الحديث - قضايا علم السياسة فى الماركسية ، ترجمة زاهى شرفان وقيس الشامى ، دار الطليعة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٤٩ - ٥٠) .
(٣) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

٦ - أن يكون رضى الأخلاق ، ملكى الآداب ، أبى النفس ، جميل الصورة ، كامل الآلة ، صافى الذهن ، مدرك الخاطر ، خاشع القلب ، داعم الطرف .

٧ - أن يكون مجتهدا وحريصا على الوصول الى الاخوان ، شديد الطلب لهم .

٨ - أن يكون راغبا فى الاستضاءة والاهتداء الى طريق دعوة الاخوان ، ذلك الطريق الذى اندرست معالنه وذهبت دلائله بسبب التقية وخمول الحق وانقطاع أهله بأنفسهم عن الجمهور والرعاى ، حتى لم يبق منه إلا مسلك وعر دائر العلامات ، يصعب السلوك فيه والقصد اليه .

٩ - أن يكون راغبا فى الخلاص من دياجى ظلمات زمان الجور وغلبة الشياطين وكثرة أعوان الظالمين .

١٠ - أن تكون لديه القدرة على اقتفاء آثار الطريق الخفية بالعلامات الموصوفة هذه العلامات التى تخفى على الذين يريدون اطفاء نور الله بندها بها وازالتها وهم جنود ابليس المخالفين لأمر القائم أو الامام (١) .

١١ - أن يكون قادرا على تحمل الوحدة والانقطاع والغربة عن الأهل والوطن والأحباب والجيران والأصدقاء والحلان ، والصبر على ذهاب نعيم الجسد وفقد المال والولد ، والفتن والبلوى والسلوك فى طريق وعر ، والارتقاء على الجبال الصعبة والهبوط فى الأودية التى يصعب الهبوط فيها ، وعلى كل ما يحل به .

١٢ - أن يسأل الله الوسيلة الى الخلاص والنجاة ، وتجنب موارد الهلكة بالمعرفة وبما ألهمه الله من العلم والعمل بما يكون به نجاته .

وهذه الشروط التى يجب توافرها فى الداعى تشير الى الحقائق التالية :-

١ - التركيبية التنظيمية للجماعة ، حيث يتطلب نجاح التنظيم ضرورة الالتزام المسلكى الأخلاقى للأعضاء ، وما يجب أن يتحلوا به من صفات طيبة مثل الزهد والحلم وصفاء الذهن والخشوع ، وهى وصفة تمكن الداعى من نشر الدعوة بأعلى مستوى من الكفاءة .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٥ .

٢ - أن العمل النظري والتطبيقي يندمجان في وحدة واحدة . فالى جانب الصيغ النظرية التى يؤمن بها الدعاة ، فانهم يعملون على نشرها وتطبيقها على أرض الواقع . وعلى الداعى أن يتحمل فى سبيل نشر الدعوة ما قد يتعرض له من آلام الوحدة والانقطاع عن الأهل وفقد المال والولد .

٣ - أن الداعى محرض محترف يعمل على التشهير بالنظام القائم ويدعو للخلاص منه « الخلاص من دياخى ظلمات زمان الجسور وغلبة الشياطين » .

٤ - أن مهمة الداعى لا تقتصر على التشهير والتحريض وتاليب الناس ضد النظام القائم فحسب ، بل هو يدعو الى « الاهتداء الى طريق دعوة الاخوان » .

٥ - أن تنظيم الاخوان بهذا الشكل هو تنظيم تأمرى ، حيث أن الشروط الواجب توافرها فى الدعاة ووظائفهم تتلاءم مع التأمرية بهذا المعنى .

أسلوب اختيار الداعى :

اذا ما توافرت الشروط لدى أحد المرشحين لتولى الدعوة ، لا يكون اختياره الا بعد تأمله والتفرس فيه ورؤيته بالرؤية الصادقة واستجلائه بنور الله الذى أودعه قادة جماعة الاخوان الذين هم فى أعلى مراتب الجماعة والذين لهم الحق فى اختيار الدعاة . وفى هذا يقول الاخوان « فلما وصلت أبنا الأخ السعيد (١) ، إلينا ، واطلعت علينا ، وامتحناك بحيث نراك كما يمتحن مثلك ممن يصل إلينا ويرد علينا ، فرأيناك صابرا نعم العبد لله عز وجل ... فرأينا ، وكان بالله توفيقنا بما رأينا به الهام منه لنا ووحى إلينا فى رؤيا صادقة أراناها بمنه ، أن نجعلك داعيا إلينا ودالا علينا ، ومبشرا بظهور أمرنا وانكشاف سرنا من رأيت من اخواننا وأهل ملتنا ، اذ كانوا لا يقدرّون على ما قدرت عليه ، ولا يصلون الى ما وصلت اليه . لتعذر الأمور عليهم ، وصعوبة الزمان لديهم ، والأسباب المانعة والحوادث القاطعة » (٢) . ومن المعروف أن أحد سمات التنظيم السرى أن تعيين القيادات والدعاة يتم بمعرفة القيادات العليا فى التنظيم .

(١) يلاحظ أن الاخوان يطلقون على الداعى لفظ « الأخ السعيد » أو « الأخ البار الرحيم » الذى يطلق على عضو الجماعة فى أدنى مراتبها أو بداية مراتب الدعوة (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ - ٢٥٥) .

(٢) للرجع السابق ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

وبعد أن يقع اختيار الإخوان على أحد الدعاة ، فإن أول شيء ينظرون فيه من أموره هو تقسيم ما قد يكون محتاجا إليه من معونة على أمور الدنيا ، حتى إذا كفوه ما يهمه من أمور دنياه يكون قد « أفرغ لنا قلبه وأجمع لنا رأيه » واستغنى عن ذلك بقوة نفسه وتمييز عقله وعسفا . جوهره « (١) » .

وتكون المرحلة التالية بعد ذلك ، هي تحديد المكان الذي سيباشر فيه الداعي الجديد مهمته . وفي هذا يقول الإخوان « وقد اخترنا لمقامك موضعا تسكن فيه وتأوى إليه لا تصل فيه إليك أيدي الظالمين » (٢) .

القواعد والتعليمات الواجب مراعاتها لنجاح الدعوة :

تصف كتب تاريخ الفرق الإسلامية الوسائل والأساليب التي كان يستخدمها الداعي لجذب الأنصار وعدم افتضاح أمره . فقد كان الداعي مثلا يتظاهر عادة بمهنة معروفة ، تجارة أو حياكة . وأن أولى غاياته كانت الأخذ بالباب من حوله وحملهم على الاعتقاد الراسخ بتقواه وإيمانه وصلاحه . ومن أجل هذا الهدف كان يكثر الصلاة والصوم والصدقات ، حتى يكون لنفسه شهرة وبصلاح ويجمع حوله حلقة من المعجبين به . وكان يهتم بمعرفة عقائد سامعية ، فيخاطبهم باللغة المناسبة وعلى قدر عقولهم ، ويميل إلى كل قوم بما يوافقهم . فيظهر التشيع أمام الشيعة ، ويقول بانتظار المسيح أمام اليهود ، ويعظم البالوث أمام المسيحيين ، والكواكب أمام الصابئة ، والنار والنور أمام المجوس ، ويقول يقدم العالم وإبطال النواميس أمام الفلاسفة ، ويسخف العبادة أمام أهل المجون . وبهذا الأسلوب يخلق جوا من الألفة بينه وبين المدعوين (٣) .

إن ضمان نجاح حركة إخوان الصفاء ، كان يتطلب أن تبقى في طي الكتمان أثناء فترة التحضير والأعداد للثورة الشاملة ، وهي بحاجة أيضا للانتشار والتوسع الذي هو ضد السرية والكتمان وهذه المهمة المزدوجة

== وقد وضع ابن منكلى (القرن الثامن الهجري) شروطا يجب توافرها في الإخوان في الجواميس الجيون تشبه إلى حد كبير الشروط الواجب توافرها في الداعي عند إخوان الصفاء (محمد بن منكلى ، الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية ، مخطوط ، مرجع سابق ، ص ١١٤ - ١١٥) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٣) انظر : الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ١٥ - ١٦ .
ابن الجوزي المتعظم في تاريخ الملوك والأمم ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر
آباد الدكن ١٣٥٧ - ١٣٥٩ هـ ، الجزء الخامس ، ص ١٥ ، ١١٤ - ١١٥ .

تحتّم وجود أناس محترفين ينظمون الحركة ، وأن يكونوا من النوابغ والمتفّقين في الرأى والمهيتين فنيا والمحتكين في أساليب الدعوة السرية ، ومن ذوى الفهم العميق للنظريه الشيعيه الاسماعيليه ، وعلى درايه تامه وكبيره باستراتيجيه وتكتيك التنظيم ، ولا تعوزهم القدرة على تحليل الأوضاع واستخلاص الحلول المناسبة حسب عقيدتهم ومذهبهم ، واستغلال كل الظروف لصالح دعوتهم .

وقد حدد أخوان الصفاء مجموعة من التعليمات والقواعد التي يجب على الداعي مراعاتها والعمل بها لكي يوفق في مهمته ولكي لا ينكشف أمر الجماعة . ويمكن القول بأن هذه القواعد تمثل في مجملها اتقان فن التحريض السياسى وفن الاستراتيجية والتكتيك وتعيين اللحظة المناسبة والعمل تحت كل الظروف ، وأهم هذه القواعد :

١ - العمل على ألا تصل الى الداعي أيدي الأعداء ، وذلك بالالتشاح بالقناعة والزهادة وترك القنية ، واليقظة التامة والخوف (١) . ومعنى هذا أنه يجب على الداعي أن يخفى هويته حتى يستطيع العمل على استكشاف الموقع الذى يعمل فيه ، وأن يعمل بحرية فى توجيه نشاط المحيطين به فى خدمة التنظيم وكى يتمكن فى البداية من تقوية مواقعه بين الناس وتقوية مركزه من خلال تظاهره بالزهادة .

٢ - ضرورة اغتنام المناسبة لبث الدعوة حتى تأتى بالنتيجة المطلوبة ، فيقول الأخوان لأحد دعائهم « أنت أخبر بصاحبك ، وأعرف بأخلاقه ، وأعلم بعاداته . فكن طبيبا رفيقا لا تضع الدواء الا عند الداء حتى ينفع واطلب الفرصة ، فان رأيت للكلام موضعا وللخطاب موقعا فاغنم ذلك وان لم تر فلا تضيع الحزم » (٢) .

٣ - الدعوة بالرفق والحيلة والمداراة واللفظ والسر واللين والموعظة الحسنة . وفى هذا المعنى يقول الأخوان « فامض على بركات الله وحسن توفيقه الى أخ من اخواننا ، وتوصل اليه بالرفق على خلوة وفراغ .

(١) وفى ذلك يقول الاخوان للداعي « فابن لك دارا من القناعة ، وشييد بنيانها وارفع حيطانها واجعل بابها الزهاد ، واجعل حاجبك عليها الفقر ، واجعل وطاءك وغطاءك ترك القنية الا ما تسد به الجوع وتستتر به العورة . واعلم أن هذه الدار اذا سكنتها أمنت من قطاع الطريق واللصوص ومصادرة السلطان وحسد الاخوان ، وقل جارك وبعد على الناس مزارك . فاذا بنيت هذه الدار على هذه الأركان ، فليكن مقامك فيها على وجل وخوف من التواني عن شيء من اقامة السياسة النفسانية ، وأن تتغافل عن عمل من الأعمال الناموسية ، وليكن مقعدك من هذه الدار فى صدرها بعد أحكامك جميع أمرها (الرسائل ، الجزء الرابع ص ٢٥٤) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

من مجلسه ، وطية من نفسه فاقراً عليه التحية والسلام ، وبشره بما يسره من نصيحة الاخوان ، وعرفه شدة شوقنا الى اخائه ومودته وولايته ... ثم عرفنا ما يكون منه من الجواب « (١) » ويقولون في موضع آخر « فأولئك أقوام قد استغرقت نفوسهم في نوم الجهالة . فينبغي للمذكر لهم أن يكون طبيباً رقيقاً يحسن أن يداويهم بأرفق ما يقدر عليه » (٢) ، وجاء في موضع ثالث قولهم « فانظر بعقلك وميز ببصيرتك من ترى من اخوانك وأصدقائك ... ممن يمكنك الوصول اليهم بأرفق ما تقدر عليه من اللطف والمداواة ... » (٣) .

٤ ... الحذر من وضع الدسوة في غير مكانها ولغير أهلها ، وعدم الوثوق بالمدعويين قبل اللقاء الدعوة اليهم ، وضرورة التدقيق في اختيار الأعضاء الجدد أو الأصدقاء وسبر غورهم قبل ايقافهم على أهداف الجماعة وأغراضها . وفي هذا الشأن يقول الاخوان لأحد دعائهم « فاعرف يا أخي هذا الموضع ، وتفكر فيه ، والقه الى من وثقت به من اخوانك الذين لا تأخذك فيهم لومة لائم » (٤) ، وإياك والحيانة بدفعه الى من لا يستحقه ، ووضعه في غير موضعه ، وبذلك لمن لا يرغب فيه ولا يطلبه » (٥) .

ويشدد الاخوان في تحذير الدعاة من الوقوع في حبال من يتظاهرون بالصدقة ويوضحون لهم صفات من لا يصلح لها . فيقول الاخوان « واعلم يا أخي أن من الناس من لا يصلح للصدقة والاخوة والمقاربة أصلاً البتة . فانظر من تصحب وتعاشر ، ولا تغتر بظاهر الأمور من غير معرفة بواطنها ، ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها ، فاذا أردت اتخاذ أخ أو صديق ، فاعتبر أولاً أحواله ، واختبر أخلاقه وسله عن مذهبه واعتقاده ، وانظر في عاداته وسجيته وشمائله وحركاته ، فانه لا تخفى على المتفرس بواطن الأمور اذا نظرنا الى ظواهرها .

واعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويدلس عليك بشبه الموافق ، ويظهر لك المحبة ، وخلافها في صدره وضميره ، فلا تغتر أو تتيقن ... فاذا رأيت الرجل معجباً صلفاً ، أو نكداً لجوجاً أو فظاً غليظاً ، أو مباحكاً مमारياً ، أو حسوداً حقوداً ، أو منافقاً مرأئياً ، أو بخيلاً شحيحاً ، أو جباناً مهيناً ، أو مكاراً غدراً ، أو متكبراً جباراً ، أو حريصاً شرهاً ،

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٥ - الرسائل الجزء الثالث ، ص ٢٧٨ -
الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٨٩ .
(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

أو كان محبا للمدح والثناء أكثر مما يستحق ، أو كان مزييا لنظراته ، أو كان مستحقرا لأقرانه والناس ، ذاما لهم ، أو متكلا على حوله وقوته ، فاعلم أنه لا يصلح للصدقة وصفوة الأخوة . لأن هذه الأخلاق والآراء والعادات مفسدة لاعتقاده لآخوانه . وذلك أن من يختار المطالبة بما لا يجب له ، لا تسمح نفسه ببذل ما يجب عليه . وهكذا الحسود واللجوج والغضوب ، تمنعه هذه الأخلاق عن الإذعان للحق . وهكذا اللجاج والتكبر يمنعان من قطع الجمدال والخلاف . وكذلك الغظظة والغلظة تمنعان من العذوبة والسهولة . . . (١) .

٥ - التدقيق في اختيار الأعضاء الجدد . وإحافظه عليهم . وانتمست بالاصدقاء المخلصين . وفي هذا يقول الاخوان « وإعلم أن الخطب في اتخاذ الاخوان أجل وأعظم . . . لأن أخوان الصديق هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعا ، وهم أعز من الكبريت الأحمر . فإذا وجدت منهم واحدا فتمسك به ، فانه قرة العين ، ونعيم الدنيا وسعادة الآخرة ، لأن أخوان الصديق نصرته على دفع الأعداء ، وزين عند الأخلاء . وأركان يعتمد عليهم عند الشدائد والبلوى . . . (٢) . وينبه الاخوان دعائهم الى ضرورة المحافظة على الصداقة لكي لا تنقلب الى عداوة بقولهم « فينبغي لك أن يكون أكثر كدك وعنايتك بعد اتخاذ الصديق ، حفظه ومراعاة أمره وأداء حقوقه ، حتى لا تصير الصداقة عداوة بعد طول الصلابة بلالة أو ضجر أو شكوك أو ظنون أو شبهة تدخل في المودة ، أو نهمية ووشاية من مخالف يسعى بينكما للفساد » (٣) .

وبالرغم مما ذكره الاخوان عن الاصدقاء والأصحاب وكيفية اختيارهم وذلك في أماكن متفرقة من الرسائل ، إلا أنه نظرا للأهمية الكبرى التي تحتلها فكرة الصداقة باعتبارها أساس الدعوة والسبيل الى انتشارها ، فقد خصصوا فصلا للبحث « في سياسة الأصحاب » أكدوا فيه ضرورة المعرفة الكاملة بالأصحاب والاطلاع على كافة أمورهم وأحوالهم حتى يمكن

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥ - ٤٦ . وينصح الاخوان الدعوة بأنهم إذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقا مجددا أو أخا مستأنفا أن يعتبر أخوانه ويتعرف أخباره ، ويجرب أخلاقه ، يسأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا ، لأن في الناس أقواما طبائعهم متغايرة خارجة عن الاعتدال . ويقولون أيضا « فينبغي لك ، إذا أردت أن تتخذ صديقا أو أخا ، أن تنتقده كما تنتقد الدرهم والدنانير ، والأرضين الطيبة التربة للزرع والفرس ، وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشرى الممالك والامعة التي يشترونها » (المرجع السابق ، ص ٤٣ - ٤٥)

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

سياستهم « لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا وديننا » ،
« واعلم انك متى كنت جاهلا بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم تبلغ
رضاهم ، ولا يكونوا لك اصحابا » ، « واحرص ان تباعد بين معرفتهم بت
وبينهم ، لئلا يطلعوا عليك كما اطلعت عليهم ، فيأتوك من حيث امنت ،
لانه ليس كل من يصاحبك يحق لك ان تثق به ، ولا تطمئن اليه ، لان كثيرا
ممن يصحب الانبياء انما تكون صحبتهم لهم لوقوع الحيلة بهم ، ومرادهم
منهم الاطلاع على أسرارهم ليكشفوها ويظهروها لمن لا يعرفها وهم
المنافقون » (١) .

ويمكننا يوفق الأعضاء بين الثقة والحذر توفيقا مناسباً . فالمناضل
الحقيقي لا يستطيع العمل في تنظيم سرى مع الآخرين الا اذا وثق في زملائه
ورفاقه . ولكن وجود هذه الثقة دون اليقظة خشية تسلل الأعداء والمخربين
والجواسيس الى التنظيم ، أو خشية حدوث انحراف أو تراجع من جانب
بعض الأعضاء ، قد تؤدي الى الفشل وقد تكشف أمر التنظيم . والاعتماد
على عنصر اليقظة والشك والمراقبة والانتباه دون توفر عنصر الثقة بين
الاخوان أعضاء التنظيم ، قد يقود الى توقف العمل الايجابي واصابة
التنظيم بالشلل وتحوله الى عملية مراقبة وتشكك متبادلة بين الأعضاء .

تخصيص داع لكل طائفة من البشر :

لقد خصص الاخوان لكل طائفة من طوائف الناس داعيا أو مندوبا
عن الاخوان لتبصيرهم ولدعوتهم للانضمام للجماعة - وفي هذا يقول الاخوان
« وقد أقمنا لكل طائفة من طوائف الأمم الذين عمتهم دعوة الانبياء عليهم
السلام ، قوما يدعونهم الى رأينا ويدلونهم علينا ، ويعرفونهم بقدمينا ،
ويعدونهم بظهور أمرنا ، وخروج مهيديننا ، وقيام قيامتنا ، وطلوع شمسنا ،
وخروجنا من كهفنا » (٢) . ويقولون في موضع آخر « وقد ندبنا لكل طائفة
منها أحدا من اخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه ، لينوب عنا في
خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم ، وليكون
عمونا لآخوانه بالدعاء لهم الى الله سبحانه ، وإلى ما جاءت به أنبيأؤه ،
وما أشارت اليه أوليأؤه من التنزيل والتأويل لاصلاح أمر الدين والدنيا
جميعا » (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٠ . ويلاحظ أن مضمون هذه التوجيهات هو نفس
مضمون التوجيهات والتوصيات التي كانت ترد في الوثيقة التي تكتب لداعي الدعاة الفاطمية
عند توليته . وقد أورد القلقشندي نص هذه الوثيقة (القلقشندي صبح الأعشى في
مناعة الاثنا ، القاهرة ١٩٦٨ ، الجزء العاشر ، ص ٤٣٤ وما بعدها) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ .

ويقدم الاخوان لكل طبقة الداعي الذي يليق بها من جانب ، والذي يستطيع ان يمد لاهل هذه الطبقة العون المناسب « فان كان - اى المدعو - ممن يخدم السلاطين ويتصرف في اعمالهم ، اوصينا اخواننا ممن يكون بحضرة السلاطين والملوك بالنيابة عنه والنصيحة له وحسن الراى فيه لدى الملوك والسلاطين والوزراء . وان كان من أبناء التناء والدهاقين والاشراف وأرباب الضياع ، اوصينا اخواننا ممن يتولى عمل السلطان بصيانتة وحسن معاونته في ملته وكف الأذية عنه ، وقبض أيدي الظالمين عن البسط اليه . وان كان من أبناء أصحاب النعم وأرباب الأموال عاوناه بحسب ذلك . وان كان من الفقراء والمحتاجين واسيناه مما آتانا الله من فضله . وان كان ممن يرغب فى العلم والحكمة والأدب وأمر الدين وطلب الآخرة ، علمناه مما علمنا الله عز وجل ، وألقينا اليه من حكمتنا وأطلعناه على أسرارنا بحسب ما يحتمل عقله وتتسع له نفسه ، وتتوق اليه همته . . . » (١) .

وإدراك الاخوان لأهمية تلبية الحاجات المادية والمعنوية والروحية والعقلية وتضمينها برنامج الجماعة ، وأثر كل ذلك تكتيل وتجميع أكبر عدد من الأنصار ، هو ما يعبر عنه البعض باصطلاح « معدة الثورة » (٢) . بمعنى أن مؤيدى الثوار هم غالبا من الفئات التى لم يتح أمامها المجال للاستمتاع بشئ ، أو التى نصبو للاستمتاع بشئ ، ومن ثم فهم يهبون لتأييدهم لمن يرون فيه القدوة على طرد شبح الجوع المادى والمعنوى والجوع ذى الأوجه الثلاثة - معنوى وعقلى وروحى - هو أقوى حليف للثورة ، وهو الذى يقف وراء تدفق المحندين للانضمام اليها . فمن يعانى من الجوع المعنوى هو الذى يندفع وراء التلويح بضمانات معيشية جيدة مستقبلا . وجياح انعلم هم أصحاب الآمال الخائبة الذين يرون فى المجتمع القائم السبب الأكبر فى ذوبان تطلعاتهم الطموحة ويتحولون باستيائهم نحو الواقع الاجتماعى الذى نشأوا فيه ، ويتطلعون لمجتمع يحققون من خلاله ذواتهم وآمالهم . والجائعون روحانيا بسبب التعارض الشديد بين الواقع الروحانى الذى يعيشه مجتمعهم وبين الصورة الروحانية المثالية يندفعون وراء الثورة متصورين أنه اندفاع فى سبيل الله والعقيدة الروحانية .

وقد أجاد الاخوان استخدام أوجه الجوع الثلاثة للتشهير بالأوضاع القائمة واستخدام هذا التشهير كجزء من الحملة التحريضية فى كل المجالات لتوعية الناس وتعبئتهم ضد النظام القائم . ويقصد بالتشهير هنا التشهير السياسى الذى يعنى اعلان الحرب على النظام باظهار فساد الحكام وفساد

(١) تارجم السابق ، ص ١٦٦ .

(٢) دوجلاس هايد ، الكفاح المسلح ، ترجمة سامى كمكى ، دار الآداب ، بيروت

١٩٦٨ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .

الفقهاء والعلماء ورجال الدين والقضاة وفساد التجار والدهاقين وانتشار الرشوة والمظالم ، وفساد البيئة الاجتماعية عموماً (١) . وهذا التشهير هو من أقوى الوسائل لتفسيخ النظام الاجتماعي القائم وتمزيقه ، وعزل المتعاونين مع النظام ، وبذر بذور الشقاق والعداء بين هؤلاء المتعاونين والسلطة الحاكمة . ومن الطبيعي أن يأخذ هذا التشهير طابع الشمولية ، بمعنى إبراز الأوضاع السيئة لكافة الطبقات بلا استثناء ، وبذلك يمكن توسيع نطاق التشهير السياسي وجذب أكبر عدد ممكن من الناقمين الى جانب الحركة . وهناك علاقة وثيقة بين التشهير وبين نجاح الدعوة وتقويتها ، ويمكن تلخيص هذه العلاقة فيما يلي :

١ - أن تربية الوعي السياسي لدى مختلف الطبقات متعذر إلا من خلال التشهير السياسي . وهذا الوعي السياسي يلعب الدور الرئيسي في كل حركة ثورية تسعى الى بناء قوتها عن طريق الالتحام بمختلف طبقات الناس وتنظيمها وتوعيتها واشراكها في النضال بتعبئة كل طاقاتها وامكانياتها المادية والبشرية والمعنوية في صراعها ضد النظام القائم .

٢ - أن التنظيم لن يستطيع أن يمارس التحريض بين كل فئات الناس وتعبئتها وقيادتها ما لم يعرف على وجه الدقة سمات كل طبقة وفئة ونقاط قوتها ومواطن ضعفها . ومن ثم فالتشهير السياسي خلال هذه الطبقات هو شرط للتوعية مما يحتم ضرورة توافر عناصر نشطة وواعية من الدعاة والمنظمين مسلحين بالوعي الكافي ، ويعرفون حق المعرفة اتجاهات ورغبات وأمزجة وفئات وطبقات المجتمع ، ويحسنون الوقوف على رأس الحركة ، قادرون على إيجاد وخلق ظاهرة سياسية واعية عن طريق استغلال أي أمر أو حدث أو حتى اختلاق الحوادث لفضح النظام والتشهير به لصالح الدعوة .

ولا يجب أن يتوقف الأمر عند حد التشهير بالأوضاع القائمة فحسب ، بل يتم هذا التشهير في إطار خطة تسعى الى :

- ١ - أن توضح لكل فئة وطبقة أن النظام كله غير صالح .
- ٢ - تنظيم نضال سياسي شامل .
- ٣ - خلق قادة يحسنون قيادة مختلف أوجه النشاط والنضال الشامل قيادة نظرية وعملية .
- ٤ - العمل على الانتشار في كل مكان وبين جميع الفئات الاجتماعية وفي المواقع التي تتيح معرفة النوايا الحقيقية للدولة .

(١) أنظر رأي الإخوان في هذا الفساد في المبحث الأول من هذا الفصل .

٥ - عدم الاعتماد على عفوية مؤازرة الحركة في كل مكان وبين جميع فئات وطبقات الناس ، بل السعى الى تحقيق ذلك بخطة شاملة .

لقد كانت جماعة اخوان الصفاء تضم أعضاء من مختلف الطبقات ، حتى من بين الطبقة الحاكمة نفسها ، ولعل انضمام أعضاء من الطبقة الحاكمة كان في صالح التنظيم حيث يمكنه من الوقوف على كثير من المعلومات ، علاوة على أن أعضاء الطبقة الحاكمة يكونون عادة من العناصر المثقفة . وفي هذا يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن لنا اخوانا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد . فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتناء ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحمله الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمتصرفين وأمناء الناس » (١) .

وبقول الاخوان هذا يؤدي الى توطيد أركان التنظيم وتقوية الحركة ، لأنه يؤدي الى :

١ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم والحركة . ويشع هذا الايمان بمقدار مراعاة التنظيم لقواعد العمل السري .

٢ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم والحركة لا بين أعضاء التنظيم فحسب ، بل بين كل الناس خصوصا أعداء الحركة .

٣ - أن وجود أعضاء في الجماعة ينتمون لكل الطبقات الاجتماعية المختلفة - دون الاقتصار على طبقة أو طبقات معينة - يؤكد أن النضال لصالح القضايا العامة ولصالح المجتمع ككل ، وأن الهجوم على النظام القائم والتشهير به باسم كل الطبقات .

أسلوب الاتصال بين الداعي وقيادة الجماعة :

كان هناك أسلوبان للاتصال بين الداعي وقيادة الجماعة . وتأمين مثل هذا الاتصال هو أحد القواعد العامة للتنظيم السياسي السري ، حيث يؤدي الى تماسك التنظيم وربط الفروع والأعضاء بالمركز الرئيسي ، علاوة على أن هذا الاتصال الدائم لا بد منه لتوحيد فكر التنظيمات الفرعية في حركة سياسية واحدة . وهذان الأسلوبان هما :

(١) الرسائل . الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨

١ - أسلوب الرسائل أو المراسلات :

يبدو أنه كانت هناك رسائل متبادلة بين الدعاة وقادة جماعتهم ، تحمل تقارير بما وصل اليه حال الدعوة وتطورها ، أو للاستفسار عن كيفية حل بعض المشاكل التي تواجههم وتعرض طريقهم ، أو تحمّل التوجيهات من جانب القيادة في الأمور المختلفة الخاصة بالدعوة ، وما شاكل ذلك من الأمور التي لابد منها لجماعة مثل جماعة الإخوان (١) .

ويؤكد وجود الرسائل ما ورد على لسان أحد الدعاة في رسائل اخوان الصفاء ، حيث يقول « أنا أكتب الى الحكيم أعلمه بالحال منتظرا ما يكون من جوابه فنعمل به ان شاء الله » (٢) . وما ورد أيضا من قول الاخوان « قد فهمنا أيها الأخ الرحيم أيديك الله وإيانا بروح منه ، ما ذكرته مما جرى بينك وبين أخ من اخواننا في المذاكرة والبحث عن مبادئ الموجودات ، وعلل الكائنات ، وما شكوت من صعوبة انقياده اليك من صفوة الأخوة والمعاونة على نصرة الأديان النبوية ، وما وصفت من شدة استغرافه في الآراء الفلسفية ، واعراضه عن معرفة أسرار الكتب الالهية ... فاصبر عليه أيها الأخ ، وداره بالرفق ، وذاكره بهذه الرسالة ... » (٣) . كما ورد على لسان قادة الجماعة أيضا « وقد علمنا أيها الأخ ما ذكرت مما جرى بينك وبين شيخ من مشايخنا من المذاكرة في أمر النفس وماهيية جوهرها ... والذي نسألك أيها الأخ أن نتفضل وتلقاه وتقرأ عليه السلام ، وتعرفه شدة شوقنا اليه ، ومطالعنا وتشوقنا الى معرفة أخباره ، أطابها الله ، ورغبتنا في مشاهدته ومجاورته ، وتبلغه عنا ما ألقينا اليك من الجواب فيما سألناك ... » (٤) .

(١) وقد كان خلفاء العصر العباسي الأول ، حرصا منهم على الاحتفاظ بالتنظيمات التي أنشأوها أيام الدعوة العباسية في مرحلتها السرية ، رسائل تعرف برسائل الخميس هدفها تثبيت ايمان الشيعة العباسيين للدعوة العباسية . وكانت هذه الرسائل تتلى في اجتماعات خاصة لضمان الترابط بين الدولة وشيعتهم . ولا تعرف رسالة للخميس بعد عهد المتوكل . ويستنتج من ذلك أن نظام الدعاة قد اندثر منذ ذلك الوقت (انظر) رسالة الخميس لأحمد بن يوسف على لسان المأمون . أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٣٧٧ وما بعدها . وانظر أيضا : د. محمد عبد الهادي شعيرة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي الأول ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ ، ص ٤ - ٦ ، ٨ ، ٢٦) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٢٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨١ .

٢ - أسلوب المندوبين :

ولا يقف الأمر بين الداعي وقيادة الجماعة عند حد المكاتبه . بل كان يستخدم أيضا أسلوب المندوبين الذين يوفدون من قبل قيادة الجماعة لشرح أمور معينة لأحد دعايتهم . وفي هذا يقول الاخوان « وما جمعنا رايك الأخلاق الجميلة والأفعال الحميدة وحرية النفس وصفاء جوهرها ، وهي التي تدعونا الى مكاتبتك ومراسلتك ، وما نرجو منه النفع لك فيما يستقبل من الأمر ، والله يؤيدك وإيانا وجميع اخواننا حيث كانوا في البلاد . وقد أنفذنا اليك أخا من اخواننا ممن قد ارتضيئناه في بصيرته وحمدنا طريقته في دينه وأخلاقه . وأنت أيديك الله تعرف حقه وما يجب من حرمة ، وتوصله اليك على خلوة من مجلسك وفراغ من قلبك . وتصغى اليه فيما يقول ، وتسمع منه ما ألقينا اليك من أسرارنا ، وما نشير اليك من علمنا ، ليتبين لك مذهبنا ، وتفهم اعتقادنا في أمر الدين والدنيا جميعا . فاذا سمعت أقاويلنا وفهمت معانيها ووقفت على حقائقنا وتأملت بها بعقلك وميزتها برويتك ، أجبتنا عن رأيك فيما أشرنا اليه وما نسألك عنه في اعتقادك بصدق القول ، لا محتشما ولا متهيبا ولا مجانبيا ما يقتضيه الحكم ويوجبه الحق . . . » (١) .

كما يستفاد من نص آخر أن الاخوان كانوا يرسلون هؤلاء المندوبين لمعاونة الدعاة في عملهم ، ولعل هؤلاء المندوبين كانوا - كما يرى ماركيه - من المراتب العليا للدعوة . وقد جاء في رسالة موجهة غالبا من الرئيس الأعلى للجماعة ، أو الامام ، الى أحد هؤلاء المندوبين « وقد اخترناك أيها الأخ البار الرحيم ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، لمعاونتهم - أي الدعاة - وارتضيئناك لمشاركتهم لما آتاك الله من فضله من العقل والفهم والتمييز وحرية النفس وصفاء جوهرها ، لتكون مساعدا لـ اخوانك ومعاضدا لهم ، لأن جوهرك من جوهرهم ، ونفسك من نفوسهم ، وصلاحهم صلاحك . فامض على بركات الله وجسن توفيقه الى أخ من اخواننا . . . » (٢) .

وعلى أية حال ، فالهدف من اهتمام الاخوان بفكرة الدعاة وطريقة اختيارهم والشروط الواجب توافرها فيهم وأسلوب عملهم ، هو العمل بأقصى الطاقة وبأقصى درجات النجاح في نشر الدعوة وجذب أكبر عدد من الأنصار والمؤيدين « فاذا كثر الأنصار يرجى الفلاح والنجاح » (٣) . وفي

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 515.

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٨ .

هذا يقول الاخوان لاحد دعائهم « وأيقظ من قدرات عليه من الغافلين (١) ليحصل لك النفع العاجل والخير الواصل في الدين والدنيا . بلغك الله تعالى ، أيها الأخ البار الرحيم ، منازل الأخيار والمصطفين ، وراقك الى منازل الملائكة القربين . » (٢) . وجميع تعليمات الاخوان لدعائهم تهدف الى تحقيق مبدأ التوسع والانتشار ، ولكن مع مراعاة الحرص والحذر . التقية الكاملة لكي لا ينكشف أمر الجماعة .

ثانيا : المدعويين أو المستجيبين للدعوة :

من الطبيعي أن اصحاب الدعاوى الثورية ينظرون الى الواقع على أنه شيء متطور ومتحرك ، وان من الممكن تغييره ليعيا عن طريق نعتل القوى صاحبة المصلحة في تغيير هذا الواقع رغم ما قد يبدو من ضعف هذه القوى في بداية الأمر . وفي ضوء هذه القاعدة يمكن تفسير سبب انفاق مجموعة صغيرة على تحدى الأمر الواقع والعمل من أجل تغييره رغم ادراكهم التام بقوة النظام القائم الذي يمتلك الأموال والجنود . اذ ينتسأ لدى هذه المجموعة قناعة بأن هذا الواقع المعادى يسير باتجاه السقوط ، وأنهم سينتصرون اذا ما كافحوا ضد هذا الواقع ويشروا بواقع جديد مرتقب . وانطلاقا من هذه القناعة يبدأون في بث دعوتهم بين الجماهير ولجذب أكبر عدد من المؤيدين والمناصرين للحركة ، مستخدمين في ذلك كافة الأساليب والوسائل التي تكفل لهم النجاح . وهكذا يبدأ صراع ثقافى أيديولوجى سياسى بين الحركة الثورية والنظام القائم .

ولا تشذ حركة اخوان الصفاء عن هذه القاعدة ، حيث قاموا بوضع أسس فلسفية لحركتهم السياسية ، ووضعوا نظرية خاصة حول الدولة والامامة تتفق مع مذهبهم الشعبى الاسماعيلى ، ووجدوا أن السبيل الوحيد الذى يجب أن تسير فيه دعوتهم هو اللجوء لأسلوب الدعوة السرية والتنظيم السرى ، وقاموا باختيار الدعاة اللازمين لبث الدعوة في مختلف الطبقات الاجتماعية ، ووسعوا خطة التشهير والتخريض اللازمة ضد النظام القائم . ولكن لابد لهم من نشر الدعوة لجذب الأنصار والمؤيدين وتنمية حجم العضوية في تنظيمهم ، ولابد لتحقيق هذا الهدف من ترغيب الناس من مختلف الطبقات وتشجيعهم على الانضمام لهم وتحبيبهم في صحبتهم بعدة وسائل وأساليب منها :

(١) يستخدم الاخوان أسلوب الاثارة في دعائهم لاثارة الاستيلاء السياسى لدى الناس بدعوتهم لليقظة من نوم النفلة ورقدة الجبال .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٤٥ .

١ - الدعوة لبناء المدينة الفاضلة :

لا شك في أن دعوة الإخوان لبناء دولة أهل الخير قد جعلت كثيرا من الناقمين على نظام الحكم القاتم من كافة العناصر والطبقات ينضمون الى هذه الجماعة فيما تقصد اليه من بناء هذه الدولة « من نصره الدين وطلب الآخرة » (١) . وبعد أن يعرض الإخوان أن « دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء ، يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على مذهب واحد ، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصره بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم » (٢) . نجدهم يرغبون الناس فى الانضمام الى جماعتهم بقولهم « فهل لك أيها الأخ البار الحكيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن ترغب فى صحة اخوان لك نصحاء ، وأصدقاء لك أخيار فضلاء ، هذه صفتهم ، بأن تقصد مقصدهم ، وتتخلق بأخلاقهم » (٣) ، « فهل لك أن تبادر وتركب معنا فى سفينة النجاة » (٤) ، « فاجتهد يا أخى قبل فوات الأمل وحلول الأجل ، واركب مع اخوانك فى سفينة النجاة كما ركبوا ، لكى تصل الى حيث وصلوا رتنزل حيث نزلوا ولا تكن من المغرقين الذين هم اخوان الشياطين » (٥) ، « فهل لك أيها الأخ أن تنظر لنفسك وتسعى فى خلاصها وتطلب نجاتها ... اذا دخلت مدينتنا الروحانية ، وسرت بسيرتنا الملكية ، وعملت بسنننا الزكية (٦) . ومما لا شك فيه أن هذه الدعوة المشبعة بالتفاؤل قد جذبت أعضاء للحركة من مختلف الطبقات المضطهدة والناقمة .

٢ - تحقير الدنيا والزهد فيها :

لا ريب أن تحقير الإخوان للدنيا ومباهجها ، ودعوتهم الى الزهد وتحبيذه ، ربما أدت الى جذب الطبقات الفقيرة والمعدمة . ومما قاله الاخوان فى تحقير الدنيا ورغد العيش « ولا تغتر بما أنت فيه من رغد العيش وصحة البدن ، وعشرة اخوان لك جسدانيين وأصدقاء جسمانيين يريدونك لمعاونتهم على اصلاح أحوال أجسامهم ، فان قصرت عن معاونتهم أبغضوك ، وان تجلدت عليهم جحدوك ، وان علوتهم حسدوك ، وان قصر حالك شمتوا بك .. فسلم يا أخى الى صحبة اخوان لك نفسانيين ، وأقران لك روحانيين ، يريدونك ولا يأخذون منك ،

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٦٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ١٩٤ .

ويخلصونك مما وقعت فيه ، (١) ، « فهلهم الى صحبة اخوان لك فضلاء ٠٠٠ واترك صحبة اخوان الشياطين الذين لا يريدونك الا لجر منفعة الأجساد ، أو لدفع المضرة عنها » (٢) .

ولعل ما سبق أن ذكرناه من أن الاخوان لا يستعينون باحد من المدعويين في أمر الدين الا بعد أن يبذلوا له من المعاونة على أمر الدنيا حتى يكفونه أمر دنياه ليعتبر دافعا قويا لجذب الطبقات الفقيرة للانضمام الى الجماعة . ولا شك في أن احساس العضو بأنه يعيش على نفقة التنظيم أو معاونته المادية ، يجعله يصبح من المحترفين ويساعده ذلك على أن يكون قائدا سياسيا حقا .

٣ - مهاجمة معتقدات الفرق المختلفة :

ومن الملاحظ أيضا أن مهاجمة الاخوان لمعتقدات الفرق الأخرى والتشكيك في صحتها ، وذكر المعتقدات الصحيحة التي يدين بها الاخوان وتوضيحها ، لهو دعوة ضمنية لاتباع هذه الفرق لهجرها والانضمام الى جماعة الاخوان . هذا بالإضافة الى ما سبق لنا ذكره من ايمان 'لاخوان بوحدة الأديان ومحاربة العنصرية لجذب الأتباع والأنصار من كافة الديانات والملل والعناصر .

وبعد أن يهاجم الاخوان معتقدات الفرق الأخرى ، يقولون « ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرة ، بل أمر وراء ذلك لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم ٠٠٠ فهل لك يا أخى أن ترغب في صحبتهم - أى صحبة الاخوان - وتتبع مناهجهم ، وتسير سيرتهم ، وتتخلق بأخلاقهم ، وتنظر في علومهم وسياستهم لتعرف أسرارهم واعتقاداتهم أو تحضر مجلسهم لتسمع كلامهم وأقاويلهم » (٣) .

وفي تصوري أن مهاجمة معتقدات الفرق الأخرى يعتبر قصورا في تكتيك الحركة السياسية . حيث من مصلحة أى حركة ثورية أن تتعاون مع الفرق والطوائف المضطهدة التي تقترب في فلسفتها واتجاهاتها من الحركة كسياسة مرحلية على الأقل لاضعاف السلطة الحاكمة . وكمثال واحد على صحة هذه القاعدة أن أحد أسباب نجاح الدعوة العباسية هو أنها قامت تحت شعار « الرضا من آل محمد » كدليل على تحالف الهاشميين بقرعهم العلوي والعباسي ضد الدولة الأموية ، وبعد الاستيلاء على السلطة

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٥١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٣ .

استأثر العباسيون بها دون العلويين • وموقف الاخوان من الفرق الاخرى
تلى هذا الشدح يتسیر الى مدى معاناة حره الاخوان من نوع من الجمود
العقائدي Dogma بمعنى التمسك بصيغ النظرية ومحاولة تطبيقها قسرا
على أرض الواقع •

٤ - استغلال الظروف النفسية والحالة الاجتماعية للمدعوين :

تتكرر الدعوة لصحبة الاخوان والانضمام للجماعة حسب ظروف
المدعو وحالته النفسية والاجتماعية (١) • بل يصل ادمر الى حد نسيديك
احد المدعوين في خدمة السلطان الذي يتبعه ، فيقول الاخوان له « أخبرنا
أيها ادخ عن صاحبك هذا الذي أنت متعلق بخدمته ، ومجتهد في طاعته ،
ومعتصم بعز سلطانه • هل تعلم انه كان في هذا الامر الذي هو فيه الآن
غيره قبله ، فزال عنه عزه وسلطانه ، وتفرقت عنه جموعه وأعوانه • وهل
تعلم أن هذا الامر الذي هو فيه باق عليه ، أو لابد أن يزول عنه يوما ويصير
الى غيره ، كما صار اليه بعد الذي كان قبله • أو هل تعلم أن من يجيء
بعده ويصير مكانه كيف يكون حاله معه » (٢) •

التركيز على جذب الشباب للدعوة :

رغم أن الاخوان يرغبون في ضم أكبر عدد ممكن من الأعضاء ،
الا أنهم يفضلون تركيز مجهودات دعائهم في هذا الصدد على جذب الصبيان
والشباب ، وترك الشيوخ وكبار السن كلما أمكن ذلك • ويفضل الاخوان
جذب الشباب لعضوية الجماعة لعدة أسباب أهمها :

١ - أن الصبيان أكثر قبولا وأجود تخيلا ، حيث يقول الاخوان « انك
نجد كثيرا من الصبيان يكون أسرع تصورا لما يسمعون ، وأجود
تخيلا لما يصف لهم كثير من المشايخ والبالغين (٣) ، وذلك أن كثيرا
من العلماء والعقلاء والمرتاضين في العلوم والآداب تعجز نفوسهم
عن تصور أشياء كثيرة قد قامت الحجة والبراهين على صحتها » (٤) •

٢ - عدم اكتساب الشباب والصبيان أي علم أو خلق ، مما يجعلهم
مهيئين لاكتساب أي علوم يلقنها لهم الاخوان ، ولذا فهم يشبهون

(١) أنظر : - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٤١ ، ٤٤٩ ، ٤٨٦ -
الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٦ ، ١٩٤

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٩ •

(٣) لعل هذه الجملة كما يلي « وأجود تخيلا لما يوصف لهم ، أكثر من المشايخ
والبالغين »

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤١٨ •

الصبيان « كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقا كان أم باطلا ، فقد شغل المكان ومنع ان يكتب فيه شيء آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (١) .

ومن المؤكد أن نفس هذه العلة هي التي جعلت الاخوان يأمرؤن دعائهم بعدم جدوى جذب الشيوخ لدعوتهم ، فيقولون : « فينبغي لك أيها الأخ ، أن لا تشغل بأصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقا ومشية ، فانهم يتعبونك ولا ينصلحون ، وان صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون . ولكن عليك بالشباب السالمى الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين النظر في العلوم . . . التاركين الهوى والجدل غير متعصبين على المذاهب » (٢) .

٣ - ولعل تفضيل الاخوان للشباب والفتيان الأحداث يرجع الى أن ذلك في رأيهم اقتداء بسنة الله تعالى ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى « لم يبعث نبيا الا وهو شاب ولا أعطى الحكمة لعبد من عباده الا وهو حدث من الفتيان ، كما ذكرهم الله تعالى وأثنى عليهم فقال « انهم فتية آمنوا بربهم » (٣) ، « واعلم أن كل نبي بعثه الله ، فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل » (٤) .

ويشدد الاخوان على دعائهم بعدم اضاءة الفرصة اذا ما وجدوا صديقا شابا تنطبق عليه الأوصاف السابقة ، اذ ينبغي على الدعاة في هذه الحالة « أن يفتنوا ذلك ويعرفوا اخوانهم الباقين ، ويستبشروا بالنصر والتأييد من الله » (٥) . حيث انه لا يصلح لتفهم علوم الاخوان ومبادئهم « الا فتيان أذكاء ، لهم نفوس صافية ، وقلوب واعية ، يريثون من الآراء الفاسدة ، غير معتادين للعادات الرديئة » (٦) .

وبالرغم من تفضيل الاخوان للصبيان والشباب ، الا أنهم لا يرفضون كلية ضم الشيوخ الى جماعتهم ، اذ لا بأس عندهم من ضم « مشايخ مهذبين في العلوم الرياضية مجربين في الأمور السياسية ، محبين للعلوم الالهية ، غير متعصبين في المذاهب المختلفة والآراء المتناقضة » (٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الكهف ، آية رقم ١٢ . انظر : الرسائل الجزء الرابع

ص ١٥١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

الشروط الواجب توافرها في المرشح لعضوية الجماعة :

لقد حدد الاخوان الشروط الواجب توافرها في المدعو لعضوية الجماعة ، وتتلخص هذه الشروط فيما يلي (١) :

- ١ - أن يكون مؤتلف الروحانية .
- ٢ - أن يكون صحيح العزم .
- ٣ - أن يكون تام الطبيعة .
- ٤ - أن يكون مأمون الصحة .
- ٥ - أن يكون معنيا على الازدياد من العلوم .
- ٦ - ألا يأنف من التعلم ، أو يتكبر على المعلم . وأن يقبل وصايا العارفين ويتبع المرشدين (٢) .

ومن توافرت فيه هذه الشروط المبدئية ، يصبح مهيتا لقبول الدعوة شرط أن تتوافر لديه الأحوال الأربعة الآتية :

- ١ - الاقرار باللسان .
- ٢ - التصور بضروب الأمثال للوضوح والبيان .
- ٣ - التصديق بالضمير والاعتقاد .
- ٤ - التحقيق بالاجتهاد في الأعمال .

ويشرح الاخوان هذه الأحوال الأربعة بقولهم « واعلم أن المقر باللسان غير متصور له يكون مقلدا ، والمتصور له غير المصدق به يكون شاكا متحيرا ، والمصدق به غير المحقق له بالاجتهاد في العمل المشاكل لهذا الأمر يكون مقصرا ومفرطا ، والمكذب باللسان لهذا الأمر المنكر له بقلبه يكون جاحدا كافرا ... فالمقر بلسانه غير المصدق بقلبه هو الذي قد رزق من الفهم والتمييز قليلا ، فاذا فكر بقلبه وميز ببصيرته ما يدل عليه ظاهر ألفاظ الكتب النبوية ، لا يقبله عقله ، لأنه لا يتصور معانيها اللطيفة

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٤ ، ٥٦٧ . ويلاحظ أن بعض الباحثين تعرضوا لبحث الشروط الواجب توافرها في المعلم والشروط الواجب توافرها في المتعلم « التلميذ » تحت عنوان « التربية عند اخوان الصفاء » . وما نود الإشارة اليه هو أنه ليس هناك خلاف بين وجهة نظرنا ووجهة نظر هؤلاء ، حيث يتفقون معنا في أن الداعية أو الداعي ما هو الا معلم ، وأن للدعويين ما هم الا تلاميذ . وأن الهدف من وراء منهج التربية عند اخوان الصفاء هو السعي لقلب نظام الدولة عن طريق تغيير النظام العقلي في المجتمع وإعادة الخلافة لآل البيت باعتبار أن الاخوان من الشيعة الباطنية . (انظر عبر السموقى ، آحزان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٥٢ - ٢٦٥) .

واشارتها الحقية ، فينكره بقلبه ويشك فيها • وأما من أقر بلسانه وصدق بقلبه فهو الذى يتفكر ويعلم أن مثل هذا الأمر الجليل الذى قد اتفقت على حقيقته الأنبياء والأئمة المهديون والخلفاء الراشدون وصالحو المؤمنين (١) ، وأقر به فضلاء الناس والمميزون والمستبصرون ، لا يجوز أن يكون لا حقيقة له ، ولكن فهمه ونمبيزه وعقله يقصر عن ادراكه وتصوره لها بحقائقها • وأما من عرف بيانه ولكن قصر عن القيام بواجبه ، فهو الذى وفقه الله وأرشده وهداه ، فاهتدى لحقائق هذه الأسرار المذكورة فى كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، ولكنه لا يجد المعين له على القيام بنصرتها وواجب حقها • • (٢)

ومن ثم يرى الاخوان أن عدم وجود المعين لهذا الانسان « على القيام بنصرتها وواجب حقها » راجع الى أنه « واحد ، وليس كل أمر يتم بواحد من الناس ، بل ربما يحتاج فيها الى الجمع العظيم ، وخاصة أمر الناموس ، وأقل ما يحتاج فيه الى أربعين خصلة تجتمع فى أحد الأشخاص ، أو أربعين شخصا مؤتلفى القلوب » (٣) •

وهكذا يحاول الاخوان ربط من يريد معرفة كيفية القيام بواجب الأسرار النبوية بأن ينضم للجماعة •

وأخيرا يرى الاخوان أن جزاء العضو الذى يخالف شرطا من الشروط السابقة بعد الانضمام للجماعة هو « أن نخرج من صداقته ونعتبراً من ولايته ، ولا نستعين به فى أمورنا ، ولا نعاشره فى معاملتنا ، ولا نكلمه فى علومنا ، ونطوى دونه أسرارنا ، ونوصى بمجانبته اخواننا » (١) •

ويستخلص من الشروط التى وضعها الاخوان لمن يقبل فى عضوية التنظيم أهم النتائج الآتية :

١ - أن التركيبة التنظيمية للجماعة تتطلب ضرورة الالتزام المسلكى للأعضاء وضرورة تحليلهم بقيم اخلاقية معينة •

٢ - وضع شروط لعضوية التنظيم تكفل ايجاد الثقة والروح الأخوية بين

(١) يلاحظ أن الاخوان يقدمون الأئمة المهديين على الخلفاء الراشدين ، وهذا يدل على تشبيهم • وسنعود الى هذه الفكرة فيما بعد •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٩ ، ١٧٥ - ١٧٧ •

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، ١٧٧ • ويلاحظ هنا أن الشخص الذى تجتمع فيه الخصال الأربعون هو « امام الاخوان » أو امام الزمان عندهم • وسوف نعود لمناقشة الشروط الواجب توافرها فى الامام فى الفصل المخصص للامامة •

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ - ١٢٨ •

الأعضاء ، مثل أن يكون العضو مؤتلف الروحانية ، وأن يكون مأمون الصحة •

٣ - مراعاة الدققة لفواعد العمل السرى وذلك بتربية الاحساس بالمسئولية لدى الأعضاء واختيار من يصلح لتحمل المسئولية ، مثل أن يكون صحيح العزم •

٤ - ضرورة الموافقة على أهداف التنظيم وبرنامج مثل شروط الاقرار والتصوير والتصديق والتحقيق • ولا يعنى هذا بالطبع فهم البرنامج منذ البداية لأن هذا يتطلب من المرشح للعضوية درجة كبيرة من الوعى المسبق ، ولكن يكفى مجرد الموافقة فقط كمرحلة أولى ، ثم تأتى مسألة فهم البرنامج فيما بعد انخراط العضو فى التنظيم •

٥ - أن طبيعة التنظيم طبيعة تأمرية ، فأسلوب اختيار الأعضاء ، والشروط الواجب توافرها فيهم ، وتدريبهم ، والقواعد الواجب الالتزام بها ، تتلاءم مع الطبيعة التأمرية للتنظيم •

٦ - أن اكتشاف أعضاء سيئين بعد اختيارهم ، أو تراجع بعض الأعضاء عن أهداف الجماعة التى قبلوها قبل انضمامهم للتنظيم ، يوجب العمل على عزل العضو وعدم اطلاعه على أسرار التنظيم •

المبحث الرابع

نظام المجالس السرية (الخلايا)

من المرجح أن مجالس اخوان الصفاء او حلقاتهم الاخوية . والقيم والآداب المرعية فيها ، لم تكن فكرة مبتكرة . بل نرى أنها قريبة الشبه بنظام 'الأخويات' التي عرفها الفيثاغوريون ، ونظام المآدب الفلسفية التي ابتكرها أفلاطون (١) . كما عرف تاريخ الاسلام منذ بدايته كثيرا من حلقات العلم والدرس التي كانت تقام في المساجد وفي خارجها . ونظام حلقات المناظرة بين العلماء في حضرة الخلفاء والسلاطين وتحت رعايتهم ، أمر معروف لا يحتاج الى بيان .

ولكن لعل أهم ما يميز حلقات اخوان الصفاء ، هو ما اتسمت به هذه الحلقات والمجالس بالسرية التامة ، وما تضمنته هذه الحلقات من تقاليد وطقوس يجب على الأعضاء مراعاتها . وقد تطورت هذه المجالس فيما بعد على أيدي دعاة الاسماعيلية والدولة الفاطمية ، حيث أخذت شكلا علنيا ، واقتصرت مهمتها على شرح العقائد لجمهور المستجيبين للدعوة . بل لقد خصص الفاطميون جانبا من دار العلم ليلقى فيه الدعاة مجالس الحكمة ، كما خصصوا مكانا في القصر يؤمه الخاصة وشيوخ الدولة وخدم القصر الطارئون على نصر وعامة الناس ، وقد عرف هذا المكان بـ 'المحول' (٢) .

ويصف القاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى ٤١٥ هـ) الدعاة الاسماعيليين ودعوتهم ونظام مجالسهم بقوله « وكل هؤلاء - أي الدعاة - بهذه النواحي يدعون التشيع ومحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل

(١) أنظر فكرة الاخوة في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث .
(٢) المقرئى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٦ .

بيته . . . و يقيمون المنشدين والمناحات فى ذلك . و يأخذون على الناس العهود ، و يحلفونهم بالإيمان المقلظة ، فاذا حصلوا كذلك قالوا لهم : اياكم ومجالسة الفقهاء واستماع الحديث من أصحاب الحديث واستماع القرآن من العامة ، وعليكم برواية الخاصة ، فقد قال جعفر بن محمد لكتابه : حديث العامة يعنى القلب . و اياكم وفقه أبى حنيفة ومالك والثورى والحسن البصرى وأمثالهم فانهم كفره وأعداء أهل البيت . والرشد كله فى خلافهم . . ثم يأخذونهم فى مجلس يسمى مجلس التغذية ، بأن لكل شيء باطنا ، علمه عند هولاكم العزيز بالله . يظهره لكم اذا ترقيتم الدرجات فى طاعته ، ثم يأخذونهم بأن يقولوا لهم : لم صلاة الصبح يجهر بها والظهر لا يجهر فيها . فاذا سألوهم الجواب قالوا لهم ، أنتم من المجربين ومن المبتدئين ، والمبتدئ كالطفل يغذى باللبن ، ثم بعد اللبن بما هو أقوى منه . . (١) .

والمصدر الوحيد الذى يمكن من خلاله أن نحيط بنظام حلقات أو مجالس اخوان الصفاء ، هو ما ورد فى وصف هذه المجالس فى أماكن متفرقة من الرسائل .

انواع المجالس فى نظر اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن هناك نوعين من المجالس :

- ١ - مجالس للذات الجسمانية .
- ٢ - مجالس للذات الروحانية .

والنوع الثانى عند الاخوان أفضل وأرقى وأشرف من النوع الاول . وفى هذا المعنى يقول الاخوان « المجالس اثنان : مجلس للأكل والشرب والغناء والذات الجسمانية من نبات الأرض ولحوم الحيوان لصلاح هذا الجسد المستحيل المتغير الفانى ، ومجلس للعلم والحكمة والسماع والذات من نعيم الآخرة الباقية للنفوس الخالدة التى لا يبسد جواهرها ولا تفنى لذتها ولا ينقطع سرورها . ثم ان ما يؤكل من الطعام والشراب يتبين النقصان فى مال صاحبه . واذا أكل وشرب قدر ما بلغ الشبع والرى وزاد على ذلك ، صارت اللذة الما . . . وأما مجالس العلم والحكمة والاستماع فليست تمل النفس منها ، لأنها لذات روحانية من نعيم الآخرة وأنموذجها ، ولا تنقص من علم العالم المرشد وان كثر المعلمون والسامعون . لأنها من كنوز رموز الآخرة . ثم اعلم أنه ليس فى كثرة الأكل افتخار . . ان

(١) عبد الجبار بن أحمد ، تجميع دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى

الافتخار والثناء ينبغي أن يكون في اقتناء الفضائل الحكيمة ، وفي الاستضاءة بنور العلم (١) .

ويصرح الاخوان في أكثر من موضع من رسائلهم بأن مجلسهم الذي يدعون اليه هو مجلس نفساني وروحاني ، ويدعون الناس للانضمام الى جماعتهم وحضور مجالسهم للتمتع بالذات الروحانية والتخلق بالأخلاق الملكية ومعرفة الآراء الصحيحة والمعلومات الحقيقية (٢) .

نظام مجالس الاخوان وشروط حضورها :

وضع الاخوان عدة قواعد لتنظيم مجالسهم وبعض شروط يجب أن تتوافر فيمن يحضر هذه المجالس . ويمكن عرض أهم هذه القواعد والشروط فيما يلي :

١ - مجلس خاص لكل منطقة :

يدعو الاخوان أعضاء جماعتهم في كل مكان أن يكون لهم مجلس خاص بهم « يجتمعون فيه في أوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه أسرارهم » (٣) . وفي نفس المعنى يقول الاخوان لأحد الدعاة الذين أوفدوا لضم أحد الملوك للجماعة « وتعرفه أن اخوانه الذين وجهوك اليه من ذلك البلد . . . لهم مجلس يجتمعون فيه في الخلوات ، ويتذكرون العلوم ويتحاورون في الأسرار ، ويبحثون عن خفيات الأمور . . . (٤) . ويشير ذلك الى أن المجلس الاقليمي هو الذي يقود كل جوانب الحركة المحلية ويدير كل أموره .

٢ - مواعيد الاجتماعات ومكانها :

يكون اجتماع الاخوان في مجلسهم مرة واحدة كل اثنى عشر يوما . وليس للاجتماع مكان ثابت ، بل يجتمعون في أى مكان يكونون فيه آمنين على أنفسهم ، حيثما اتفق لهم من مواضعهم وأماكنهم بحيث يأمنون على أنفسهم . ويكون الاجتماع ليلا أو نهارا (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٤ - ١٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني . ص ٣٩٥ .

٣ - شروط الاجتماعات :

يشترط الاخوان ثلاثة شروط أساسية في اجتماعاتهم في مجالسهم وهي :

- (أ) أن يكون الاجتماع على تقوى الله ، وخيفة ومراقبة .
- (ب) على الأعضاء قبل حضور الاجتماع أن يتنظفوا ويتطهروا ويأخذوا زينتهم « بأحسن ما يقدرون عليه » (١) .
- (جـ) عدم التغيب عن الاجتماع الا لعذر قهرى يمنع من الوصول الى مكان الاجتماع .

٤ - رئاسة الاجتماعات :

يستفاد من بعض رسائل الاخوان أن المجلس الأعلى لجماعة اخوان الصفاء كان يطلق على رئيسه « الحكيم » أو « رب بيت الحكمة » ، وأن عدد تلاميذه كانوا اثني عشر تلميذا (٢) .

أما المجالس المنتشرة في الأقاليم ، فلم يرد في الرسائل ما يوضح هذه النقطة على نحو صريح . بل يبدو أن عدد أعضاء كل مجلس منها كان غير محدد . كما أنه يبدو أيضا أن الداعي كان هو نفسه رئيس المجلس في المنطقة المكلف بالدعوة فيها ، ويتضح ذلك من قول الاخوان « اعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن الذي يجب علينا أن نوصيك به ، ونلقيه اليك ، ونبلغك إياه ، ونعتمد فيه عليك ، من مراعاة اخوانك ، ومن قبلك من أصحابك ، ومن استجاب اليك ، ويستجيب ان شاء الله ، أن تجعل لهم مجلسا فاذا اجتمعوا بحيث تراهم وتعاينهم . . . فابرز لهم ، واخرج عليهم في زيك وحالك وجميل هيئتك وجميل هيبتك ، كبروز النفس الكلية للنفوس الجزئية ، اذ هم لك كالأولاد ، وأنت لهم كالوالد ، وهم لك كالأجساد ، وأنت لهم كالنفس . . . ويكون خروجك بسكينة ووقار ، في ليل كان ذلك أم في نهار . فاذا رأيتهم بحيث يرونك ويسمعون

(١) للرجع الساق ، ص ٣٦٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ص ٣٢٤ . ويلاحظ أن الفاطميين قسموا العالم من حيث الدعوة الى اثنتي عشرة جزيرة ، ونصبوا لكل منها حجة هو كبير دعائها ويسمى أيضا بصاحب الجزيرة (ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٥٤) .

منك ويفهمون عنك ، فاتل عليهم من حكمتك ، وعظمهم بتذكرك بحسب ما يحتمل مكانهم وتتسع له أذهانهم » (١) .

ويستفاد من هذا النص المكانة العظيمة التي يحتلها رئيس الجماعة أو الداعي بالنسبة للمستجيبين . الا أن الاخوان ينصحون هذا الرئيس أو الداعي بالشفقة والاعتدال في عشرته لأعضاء مجموعته ، فيقولون « يجب أن تكون عشرتك لهم ، اذا عرفتهم ما يجب عليهم وما يجب لهم عليك وكن لهم أبا شفيقا وطيبيا رفيقا ، ولا تكن نزقا ولا خرقا ولا منحرفا ولا متجبرا ولا متكبرا ولا متغبرا ، ولا تحمل أحدا منهم فوق طاقته ولا تكلفه فوق وسعه ، فان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها » (٢) . ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك الى ايجاد الروح الأخوية والمحبة المتبادلة والاحساس بالمسئولية داخل التنظيم .

الأسس العامة التي تحكم نظام المجالس :

لقد وضع اخوان الصفاء مجموعة من القواعد والمبادئ لتنظيم العلاقات الداخلية بين أعضاء الجماعة . وفيما يلي عرض لأهم هذه القواعد :

أولا - أخذ العهد :

ان علاقة العضو الجديد بأعضاء الجماعة تبدأ بصفة رسمية بعد أخذ العهد على المستجيب ، اذ أن هذا العهد هو بداية العضوية الرسمية .

ولم توضح لنا رسائل اخوان الصفاء صيغة العهد الذي كان يؤخذ على أعضاء جماعتهم ، وان كانت بعض الكتابات عن الفرق الاسلامية ، قد أوردت نصوصا لمثل هذه العهود عند فرقة الاسماعيلية على وجه الخصوص (٣) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٥ - ٣٩٦ . وما يؤكد وجود رئيس لكل مجموعة من الأعضاء ، قول الاخوان « أن يكون على كل جماعة منهم - أي من تابعي الشريعة أو أعضاء التنظيم - رئيس من فضلهم . عارفه - بسنة الشريعة - أي قواعد التنظيم - يأمرهم باقامتها ويحثهم على حفظها وينهاهم ويزجرهم متى أرادوا تغيير سيرة الشريعة » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧) ويرى ماركيز أن هذا النص كان له تأثير كبير على الدور الذي لعبه المؤيد في الدين فيما بعد حينما كان « رئيس جزيرة » في شيراز (Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 514.)

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٠ .

(٣) يمكن الرجوع لنص القسم عند فرقة لاسماعيلية في : الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٢٧ - ٢٩ . انظر أيضا فحوى العهد في : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

ويستفاد مما ورد في الرسالة الجامعة لآخوان الصفاء ، أن العهد الذي يؤخذ على المستجيبين يحتوى على شقين (١) :

١ - تعهد الجماعة باطلاع العضو على العلوم المخزونة والأسرار المكنونة الخاصة بالجماعة .

٢ - تعهد العضو للجماعة ، بعد أن يقف على العلوم ، والأسرار ، بالعمل على :

(أ) فهم العلوم والأسرار والعمل بها ، لكي يكون جزاؤه « البقاء الدائم والسعادة في الحياة الى الأبد في الدنيا والآخرة » ، (٢) .

(ب) صيانة العلوم والأسرار غاية الصيانة لأنها « أمانة مؤداة اليك وأنت المطالب بحفظها وصيانتها الا عن أهلها » ، (٣) ، لأن هذه العلوم والأسرار لو وقعت في يد غير أهل لها فإن هذا قد يؤدي الى كشف أمر الجماعة .

(ج) نشر هذه العلوم والأسرار « فلعل الله يهدي على يديك من اهتدى بما اهتديت ، وأديت من الأمانة ما عليك ، ورعيت حق العهد الذي جعل في القدم اليك ... بحق الأداء وصدق الوفاء ، ومحض النصيحة لآخوان الصفاء » ، (٤) .

(د) الدعوة بالرفق واللطف « الترفق (٥) بمن لعله يهتدى بك الى نهج الطريق ... والتلطف لهم » ، (٦) .

(هـ) عدم اظهار علوم الجماعة لأحد من الناس الا بعد أخذ العهد عليه هو أيضا « فخذ العهد على من ألقى هذه الرسالة اليه ، ومننت بها عليه ، ومره بأن يأخذ على من يهم بالقائها اليه . كذلك السلف على الخلف ، والأول على الثاني ، حتى تصل الى من أراد الله جل اسمه ، ويظهر عليها من يشاء من عباده المؤمنين ... » ، (٧) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٢ - ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٤) المرجع لسابق ، هامش ص ١٢ .

(٣) المرجع لسابق ، ص ١٢ ، ١٨ .

(٥) كلمة « الترفق » وردت في النسخة المحققة « التوفيق » ، ومن ثم لم يستقم

المعنى .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، هامش ص ١٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢١ .

ثانيا - التدرج فى تلقين الأعضاء علوم الجماعة وأسرارها :

لقد حدد الاخوان أنواع العلوم التى يتذاكرها الأعضاء فى مجالسهم وهى لا تخرج عن البحث فى علم النفس ، وأسرار الكتب الالهية ، ومعانى موضوعات الشريعة ، والعلوم الرياضية مثل العدد والهندسة والتنجيم والتأليف أو الموسيقى . ولكن أكثر عنايتهم تكون بالعلوم الالهية باعتبارها الغرض الأقصى من العلوم (١) .

ولا يغفل الاخوان أهمية التدرج فى تعلم هذه العلوم ، لأنهم يعترفون بأن نفس المتعلم لا تقبل بطبيعتها الا الشئ بعد الشئ وبالتدريج (٢) « وذلك أن الأب الشفيق والمعلم الحريص على تعليم تلميذه ، يود أن يعلم كل ما يحسنه ، ويعلمه لتلميذه دفعة واحدة ، ولكن نفس المتعلم لا تقبل الا شيئا بعد الشئ على التدريج » (٣) .

ولا يسمح الاخوان لأعضاء جماعتهم - وبصفة خاصة الأحداث والصبيان - بالبداية فى تعلم علوم الفلسفة والنظر فيها الا بعد أن يكونوا قد ألموا بعلوم الدين والشريعة . وأما من تعلم علم الشريعة ، وعرف أحكام الدين ، وتحقق أمر الناموس « فان نظره فى علم الفلسفة لا يضره بل يزيده فى علم الدين تحققا » (٤) ، « وأما الذين هم قريبو العهد بعلوم الشريعة ، فانهم لا يفهمون ما ذكرناه ، ولا يتصورون ما وصفناه ولا يبلغون ما قصدنا اليه وعولنا عليه » (٥) .

واذا ما استوفى العضو المستجيب شرط تعلم علم الشريعة وأحكام الدين ، فانه يبدأ فى تعلم علوم الفلسفة كما وردت فى رسائل الاخوان ،

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٥٧ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ١٥٢ . ويحذر الاخوان المستجيبين للدعوة من « العمل بما لا يوجب ولا يقتضيه الشرع » (الرسائل ، الجزء الرابع ص ٤٤٤) بل يحضونهم على « قامة ظاهر الشرع الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ص ١٢٠) ويهاجمون التغافل عن اقامتها بقولهم « ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية ، وهو متغافل عن اقامه الظواهر الشرعية والسنن التكليفية ، فهو ذو روح تعرت من جسدها ، وفارقت كسوتها الساترة لعورتها » (المرجع السابق ، ص ٦٤٠) ويقولون أيضا « واعلم يا أخى أن المفضوب عليهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الالهية والفرائض الشرعية التى أمرهم الأنبياء عليهم السلام باقامتها على حقها ، ومعرفة حقائقها ، وحذرهم من تركها والاهمال اذا حضرت أوقاتها ، والفضالون هم الذين ضلوا عن حقائقها وجعلوا علومها » (المرجع السابق ، ص ٦٤١)

رسالة رسالة وبالترتيب . أى أنه يبدأ من العلوم الرياضية وينتهى بالعلوم
الالهية (١) .

وبعد أن ينتهى العضو من فهم وإدراك الرسائل ومدلولها « من أولها
إلى آخرها . رسالة ، رسالة ، ومقالة مقالة » (٢) ، يمكنه الاطلاع على
الرسالة الجامعة والاحاطة بما ورد فيها . اذ يشترط الاخوان أنه لا يمكن
لأحد أيا كان « أن يتهجم على هذه الرسالة - أى الجامعة - وأن ينظر فيها
ويطلع عليها ، الا بعد أن يرتاض بقراءة ما بين يديها من الرسائل المقدمة
عليها ، لتتهذب نفسه وينتبه من رقدة الغفلة ونومة الجهالة . . . فان
قراءته للرسائل المتقدمة تكون معينة له على القراءة فى هذه الرسالة ، اذا
وصل اليها وقدر عليها » (٣) .

واذا ما أتم العضو دراسة الرسالة الجامعة ، ووقف على ما فيها
وأدرك معانيها ، أصبح مهيبا للنظر فى الكتب الخاصة بصفوة الاخوان وهى
« الكتب المصونة ، والأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة » ، وبمعنى آخر
يكون العضو قد أصبح مستعدا للوقوف على الأسرار الحقيقية والمعاني
الباطنية. لكتب الاخوان . ويجدد الاخوان هذه الكتب بأنها « المدارس
الأربع ، والكتب السبعة ، والجفران ، والرسائل الخمس والعشرون » (٤) .

واذا ما وصل العضو الى هذه الدرجة ، يكون قد بلغ أرقى مراتب
الجماعة ، حيث يكون قد وقف « على الأسرار ، وعلى معاني الأخبار ،
والروايات والأمثال ، والإشارات والعلامات » (٥) . ويكون قادرا فى هذه

(١) يقول الاخوان فى هذا الشأن « فنبغى لمن حصلت له هذه الرسائل من اخواننا
الكرام ، أن يدفع منها الى كل من يستحق ، ما يقرب من فهمه وما يعلم أنه يصلح له
أو يليق بمرتبته ، ألا فاول ، على الترتيب الذى رتبناه فى رسالة الفهرست . فكلما
ارتقت نفسه فى العلم الى درجة درجة ، وانتهت الى مرتبة مرتبة فى المعرفة ، رقى الى
ما بعدها ، ورجع الى ما يتلوها ، الى ان تبلغ نفسه الى حد كمالها . وقد جعلنا الرسائل
كلها على اربعة أقسام : القسم الاول رياضية يبتدى بها ، والقسم الثانى جسمية
يتلو بها ، والقسم الثالث نفسانية عقلية من بعدها ، والقسم الرابع ناموسية الهية ،
آخرها » (انرسائل الجزء الرابع ، ص ٢٨٣) . ولا ينتقل المتعلم من قسم الى قسم
الا بعد أن يصل « الى حد يوجب له ، اذا وصل اليه ووقف عليه ، أمكنه الارتقاء الى
القسم التالى (المرجع السابق ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩٨ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤) يرجع لكتب الاخوان السرية الى الفصل الاول من الباب الاول من البحث

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩٩ .

الحالة على قراءة الكتب التي يشاهدها الناس ولا يحسنون قراءتها ،
ولا يفهمها سوى الاخوان في أعلى مراتب الجماعة (١) .

ان التدرج فى تلقين الأعضاء مبادئ الجماعة والتدرج فى تثقيفهم
الهدف منه هو التنشئة السياسية لأعضاء التنظيم بتقديم المواد العلمية
التي تعطيهم القدر الكافي من الوعي السياسى المطلوب . ومن ثم لم يكن
هدف هذا التعليم المتدرج تثقيف الأعضاء ثقافة سياسية سلبية - بمعنى
تلقينهم كره النظام القائم - فحسب ، بل كانت ايجابية أيضا لخلق نماذج
بشرية معينة ترى ضرورة استخدام وسائل معينة فى سبيل الوصول الى
أهداف محددة . وقد كانت الكتب التي تدرس للأعضاء شاملة لكافة
الأمور التي تهم الجماعة وتنظيمها من الناحيتين الفكرية النظرية والتنظيمية
العملية .

ثالثا - الطاعة :

فكرة الطاعة - كما وقفنا عليها عند دراستنا لنظام المراتب عند اخوان
الصفاء - هي المحور الأساسى الذى يركز عليه نظام الترقى فى مراتب
الجماعة . ويجب ألا يفهم معنى الطاعة على خلاف المعنى الذى قصده
الاخوان ، والا كانت الطاعة نوعا من سيطرة المراتب الأعلى على المراتب
الأدنى دون سند من الحق أو العدل . فان الاخوان يعنون بالطاعة لزوم
قضاء الله (٢) ، أو هي الانقياد للأمرين الناهين بشرط أن يكون هذا الانقياد
« فيما فيه صلاح الجميع » (٣) . أى أن الطاعة فى مذهب الاخوان لا تخرج
عن كونها الاخلاص فى العمل من غير خوف ولا رجاء (٤) . أو بمعنى آخر
هي التصديق والتسليم والانقياد لمن أمر الله بطاعته ، ومخالفة ذلك ظلم

(١) ان رسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ - ١٦٨ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ،
ص ٣٧٠ - ٣٧١ . ويرى الاخوان أن معرفة قراءة هذه الكتب وفهم معانيها لا يتيسر
للأعضاء الا اذا حضروا المجالس التي تعقد ، وفي هذا يقول الاخوان « فان نشطت أيها
الأخ البار الرحيم الى قراءة هذه الكتب أنت واخوانك لتعلم ما فيها ، وتفهم معانيها
وتعرف أسرارها ، فهلم الى حضور مجلس اخوان لك فضلاء » (الرسائل ، الجزء الرابع .
ص ١٦٨) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٤ .

(٤) يشبه الاخوان ذلك بقولهم « واعلم يا أخى أن العبد الذى يخدم مولاه خوفا
من الضرب أو طلبا للعوض ، عبد سوء ، وهكذا من لا يطيع ربه الا خوفا من النار أو رغبة
فى الأكل والشرب أو فى الجنة ، فهو أيضا عبد سوء ، والعبد السوء لا يكون مخلصا فى
الدعاء ولا فى العمل » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٧٠) .

وجهل (١) • ولا بد - في نظر الاخوان - من أن يطيع العضو ويصدق ويؤمن بما يخبره به من هو أعلى منه مرتبة ، وتعلم أنه ليس لك طريق الى تصديق المخبر لك في أول الأمر الا حسن الظن بصدقه ، ثم على مر الأوقات تتبين لك حقيقة ذلك » (٢) •

ومما لا شك فيه أن الاخوان يهدفون من اقرار مبدأ الطاعة داخل الجماعة الى تدعيم الاتفاق ونبذ الخلاف داخل الجماعة وفي مجالسهم ، حتى يمكنهم التكاتف من أجل تحقيق هدفهم الرئيسي دون خلاف أو تنازع (٣) •

رابعاً - حرية الرأي :

لعل الاخوان رأوا أنه لا سبيل الى الطاعة ، ومن ثم الاتفاق ونبذ الخلاف الا بتربية أعضاء جماعتهم على آداب الحوار ، حتى لا تقع بينهم الخصومة والعداوة • ولذا فقد دعوهم الى ترك الجدل (٤) ، ووضعوا للجدل والحوار شروطاً لكي يضمنوا ألا يخرج الجدل أو الحوار عن حدوده المرسومة لعدم ايقاع العداوة ، وتنحصر هذه الشروط فيما يلي :

١ - أن يكون المتنازعان أو المتجادلان في مسألة من المسائل ، من أهل الصناعة التي تنتمي اليها المسألة محل النزاع •

٢ - أن يكون المتجادلان متساويين في الدرجة من ناحية العلم بتلك الصناعة •

٣ - أن يحتكما الى قوانين وأصول تلك الصناعة ، ويقيسا عليها تلك المسألة وان كانت من فروعها •

٤ - اذا لم يتمكنوا من حسم النزاع على أساس هذه القوانين والأصول ، فما عليهما الا أن يحتكما الى من هو أعلى درجة منهما في تلك الصناعة ليحكم بينهما •

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤ ، ١٤٠ •

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٦ •

(٣) وحول فكرة التكاتف والتعاون لتحقيق الهدف ، يشبه الاخوان أنفسهم بأنهم جماعة من الأطباء اذا اجتمع رأيهم على مداواة عليل ، واتفقت كلمتهم على دواء واحد • وكانوا مستبصرين بتلك العلة ، وتعاونوا على علاجه مشفقين فاصحون غير متنازعين ، أبرأ الله ذلك العليل على أيديهم في أقرب مدة ، وشفاه بأسهل سعى ، فأما اذا اختلفوا وتنازعوا وناقض بعضهم بعضاً ، خذل العليل من بينهم وهلك ، ولا يشفيه الله لهم ، ولا ينتفون هم بعلمهم » وينصح الاخوان عضو جماعتهم بقولهم « فكن أيها الأخ مساعداً لآخوانك وموافقاً ومناصحاً ، ينفع الله بك المباد (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧) •

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٢ •

هـ - فان لم يجدا من يحكم بينهما ، فليس لهما الا ترك هذه المسألة
والسكوت عنها .

ومن ثم اذا لم يلتزم الطرفان المتجادلان بتلك الخطوات أو الشروط ،
فلابد أن يؤدي ذلك « الى العداوة والبغضاء بينهما ، كلما ازدادا إلحاحا ،
ازدادا خلافا على خلاف ، وعداوة على عداوة » (١) . ولهذا يحث الاخوان
دعاتهم وأعضاء جماعتهم على هجر الأمل في اصلاح أصحاب الجدل والحجاج ،
أو عرض رسائلهم عليهم (٢) .

واذا كان الاخوان يحضون أتباعهم على الطاعة ومراعاة آداب الجدل
أو تركه فليس معنى هذا أنهم قد صادروا مبدأ حرية الرأي داخل جماعتهم .
بل على العكس من ذلك ، نجدهم يدعون الى عدم التعصب أو معاداة علم من
العلوم (٣) ، كما يدعون أعضاء جماعتهم لابتداء آرائهم بحرية ، والمناقشة
دون خوف أو احتشام . حيث أن مناقشة الآراء المختلفة يؤدي عادة الى
الوصول الى الحقيقة ، وذلك اذا ما قامت المناقشة في حدود القواعد الموضوعية
لآداب الجدل والمناقشة . وفي هذا الصدد يقول الاخوان لأخذ دعاتهم
« فاذا ما سمعت أقاويلنا وفهمت معانيها ووقفت على حقائقنا وتأملت بها بعقلك

(١) المرجع السابق . ص ٤٤٣ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧١٢ - ويرى الاخوان الابتعاد عن الطائفة
المجادلة لأنهم يتسببون في كثير من الخلاف في الآراء والمذاهب ويتكلمون الكلام والجدال
والحجاج في دقائق العلوم ويتركون تعلم أشياء واجب عليهم تعلمها وهي بيئة ظاهرة
جلية وهم يجهلون بها جملة » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٤٢) ويحذر الاخوان دعاتهم
وأعضاء جماعتهم من عرض رسائلهم وكتبتهم على أهل هذه الطائفة . فيقولون « فحرام عليك
أيها الأخ البار الرحيم وحرام على من وقعت بيده هذه الرسالة ، أن يضيعها بدفعها الى
أحد من هذه الطائفة ، فان أكبر أغراضهم منها ، وأعظم مقاصدهم فيها هو التكذيب
لها ، والرد بالمحال عليها ، وسب واضعها ، وتكفير طالبها » (الرسالة الجامعة ، الجزء
الأول ، ص ٧٢٠) .

(٣) يرى الاخوان أنه ينبغي لمن يريد أن يعرف حقائق الأشياء أن يكون غير متعصب
لمذهب أو على مذهب ، لأن العصبية هي الهوى ، والهوى يعمي عين العقل ، وينهى عن
ادراك الحقائق ، ويعمي النفس البصيرة عن تصور الأشياء بحقائقها ، فيصدها ذلك عن
الحق ويمدل بها عن طريق الصواب (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٧٦) . كما ينهى
الاخوان أعضاء جماعتهم عن معاداة أي علم من العلوم ، ويقولون « لأننا نحب لأخواننا ،
أيدهم الله أن يعرفوا على جميع العلوم ويتعلموها ولا يجهلونها ، اذ كان مذهبهم هو النظر
في جميع العلوم واستقراءها كلها والاحاطة بمعرفة ظواهرها وبواطنها » (الرسائل ،
الجزء الرابع ، ص ٢٨٧) ويقولون في موضع آخر « واعلم أيها الأخ أننا لا نعادى علما
من العلوم ، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة
مما وضعوه والفقه في فنون العلم وما استخرجوه بعقولهم وتقصصهم من لطيف المعاني »
(المرجع السابق ص ١٦٧) .

وميزتها برويتك ، أجبنا عن رأيك فيما أشرنا اليه وما نسألك عنه في اعتقادك بصدق القول ، لا محتشما ولا متهيبا ، ولا مجانباً ما يقتضيه الحكم ويرجبه الحق ، والله يوفقك للصواب ويؤيدك بروح منه وجميع اخواننا حيث كانوا في البلاد ، (١) .

ولعل مما يدل على حرص الاخوان على تهيئة الجو المناسب لطرح كافة الآراء في أى موضوع معروض للمناقشة ، واثاحة الفرصة لكل عضو في ابداء رأيه ، وضرورة الانصات والاستماع لهذا الرأي ، وعدم التعالي أو الازدراء لأراء أى عضو منهما كانت مرتبته صغيرة هو قول الاخوان ، فان كان عنده - أى العضو - علم ليس عندنا تعلمنا منه تعلم صبيان الكتاب ، منه استماع المنصتين لخطبة الخطيب يوم الجمعة ، فان كان حقاً ما يقول اتبعناه اتباع المأموم والامام ، (٢) .

ان اقرار مبدأ الطاعة ومبدأ حرية الرأى داخل تنظيم الاخوان في وقت واحد يعنى الأخذ بما اصطلح على تسميته حديثاً بالديمقراطية المركزية التى تعنى أن الالتزام والطاعة لا يؤديان الى كبت حرية الرأى ومصادرة حرية الفرد في مناقشة الموضوعات والقرارات ، بل يعطى لكل عضو حق ابداء رأيه وحق المناقشة وفقاً لأداب الحوار الموضوعة مع المحافظة في نفس الوقت على احترام الرأى الجماعى الذى يدفع الحركة بكل أفرادها بلا استثناء للعمل بعقل واحد والالتزام بموقف جماعى واحد . وتعنى الديمقراطية المركزية أيضاً الجمع والمزج بين المركزية والديمقراطية بطريقة تمنع عدم الانضباط والفوضى من جانب ، وتحول دون الاستبداد والتحكم من جانب آخر . وقد كان تنظيم الاخوان يجمع بين المرونة والحزم في بنائه وفي علاقات أعضائه . ومن الطبيعى أن ندرك أن المسائل الأساسية التى تمس الأهداف الرئيسية للتنظيم لم تكن قابلة للمناقشة ، لأن عدم التقيد بها أو معارضتها يعنى مخالفة الشرط المبدئى لاكتساب العضوية وهو الموافقة على الأهداف الرئيسية للجماعة . وانما كان المباح هو النقد الذاتى والنقد البناء الموضوعى الذى يهدف الى تلافى السلبيات وتقديم الحلول للمشاكل والخلافات المطروحة بصورة عملية وموضوعية من أجل الحفاظ على وحدة التنظيم وعدم حدوث انشقاقات داخلية فيه .

خامساً - التفدائية :

تعرضنا عند بحث فكرة المراتب عند اخوان الصفاء الى أن نظام الترقى في هذه المراتب يهدف أساساً الى حث الاخوان على التفانى في

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

خدمة أغراض الجماعة على أساس أن التفاني في الطاعة هو السبيل إلى
الارتقاء .

ولا تقف الطاعة عند حد التضحية بالجهد والمال في سبيل الجماعة
فحسب بل يصل الأمر إلى حد التضحية بالجسد أيضا . وهذا أقصى
ما يمكن أن تصل إليه روح التضحية والفداية ، ومن ثم جعل الإخوان من
يضحي بالجسد في أعلى المراتب والدرجات .

وقد وضع الإخوان نظاما فلسفيا لتشجيع الإخوان على الفناء .
واستندوا في ذلك على فكرة حتمية فناء الجسد وبقاء النفس وخلودها . وفي
هذا يقول الإخوان « إن أقرب القربات إلى الله تعالى ، وأبلغ طلب إلى
مرضاته ، بذل المال والنفس والأهل في إقامة الشريعة وتقويتها وإظهارها .
وأن كل نفس من أنصاره وأتباعه ، أنفق ماله أو فارق أحياءه أو بذل دمه
وجعل جسده قربانا في نصرة الشريعة ، فإن تلك النفس بعد مفارقتها
جسدها تبقى مجردة من الهيولى ، وتعلو رتبته على سائر النفوس التي
من أبناء جنسها . وترتفع درجتها ، وتشرف هي على النفوس المتجسدة
المستعملة لتلك الشريعة ، فتصير موقوفة عليها شاهدة أحوالها ، وتكون
الشريعة لها مدينة روحانية ، ويكون تصرفها وتحكمها في النفوس المستعملة
لتلك الشريعة كتصرف رؤساء أهل المدن في أملاكهم وغلمانهم وأتباعهم ،
وأنها تنال بتلك اللذة والسرور والفرح مثل ما ينال الرؤساء
ذوو السياسة من انقياد الرؤوسين لطاعتهم وحسن خدمتهم ، وكلما كثر
عدد التابعين في الشريعة ، ازدادت فرحا وسرورا ولذة وغبطة دائما
أبدا ، (١) »

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٥ - ولعل الفارابي استوحى من هذه الفكرة رايه حول
اتصال النفوس بعضها ببعض ، حيث يقول وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها ، وخلصت
أنفسها وسعدت ، فخلقهم ناس آخرون في مرتبتهم يعلمهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم .
فإذا مضت هذه أيضا وخلصت ، صاروا أيضا في السعادة في مراقب أولئك الماضين واتصل
كل واحد بشبيهة في النوع والكمية والكيفية . ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها
ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانها إذ كانت ليست في أمكنة أصلا ،
فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام . وكلما كثرت
الأنفس المفارقة واتصل بعضها ببعض ، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ
كل واحدة منها أزيد شديدا . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن
بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، لأن كل واحدة تعقل ذاتها
وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة فتزداد كيفية ما يعقل ، ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيها
يتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة . ويقوم تلاحق بعض ببعض
في تزايد كل واحد ، مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة
ولأن المتلاحقين هم إلى غير نهاية ،

واستنادا الى هذه الفكرة يفضل الاخوان ترك أمور الدنيا والزهد فيها ، والاقبال على الآخرة (١) . وفي سبيل ذلك يهون الجسد في سبيل سعادة النفس . بل قد يتمنى عضو الجماعة الموت والتخلص من الجسد للوصول الى هذه السعادة المرتقبة بأسرع ما يمكن . وفي اطار هذه الفكرة يبرر الاخوان غرضهم من دراسة النجوم والكواكب بأنه تشويق النفوس الى الصعود الى عالم الأفلak والوصول الى درجة الملائكة « ليهون عليها مفارقة الامكنة الطبيعية واللذات الجسمانية والشهوات الدنيوية ، ويهون عليها الموت وتتمناه . . . وتلحق بمن تقدمها من الأنبياء والمرسلين والعارفين والشهداء والصالحين » (٢) .

وقد ساق الاخوان في رسائلهم بعض القصص التي تمجد الموت في سبيل مصلحة المجموع ، وضربوا بها المثل على تعاون جماعة اخوان الصفاء لنصرة الدين وطلب المعاش وفي سبيل ذلك يهون الموت لأنهم « اذا علموا أن في تلف أجسادهم صلاحا لآخوانهم في أمر الدين والدنيا ، سمحت أنفسهم بتلف أجسادهم . . . وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن من يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله ونصرة الدين وصلاح الاخوان ، فإن نفسه بعد مفارقة جسدها تصعد الى ملكوت السماء . . . » (٣) .

وتجدر الإشارة الى أن فكرة الفدائية هذه كان لها أثرها الكبير لدى بعض الفرق التي ظهرت بعد جماعة اخوان الصفاء وسارت على نهجها وتأثرت بتعاليمها وأفكارها ، مثل جماعة الحشاشين وما شابهها من الجماعات التي كانت لها أهداف سياسية .

= يكون تزايد قوى كل واحد واحد ولذاته على غابر الزمان الى غير نهاية . وتلك حال كل طائفة مضت (الفارابين ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصري نادر ، بيروت ١٩٥٩ ، ص ١١٤ - ١١٥) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤ . تشير هنا الى أن فكرة الامامة عند الشيعة عبوما أصل من أصول الدين ، ولذا فإن الدفاع عن امام الشيعة فرض ديني ، بل احتل الدعاء لدى الشيعة مرتبة دينية كبيرة وأصبحت طاعتهم وتنفيذ أوامره واجبا دينيا أيضا .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٨٣ - ١٨٤ . ويستشهد الاخوان لتأكيد هذه الفكرة باستشهاد الأنبياء وأتباعهم من أولياء الله الصالحين (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٥٥) ويستشهدون أيضا باستشهاد الفلاسفة ، ويحتجون بقول سقراط حينما أقبل على شرب السم «الى وان كنت افارقكم اخوانا فضلاء ، فاني ذاهب الى اخوان كرام قد تقدموا ويقول فيثاغورث « انك ان فعلت ما أوصيك ، فانك عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء » (الرسائل الجزء الرابع ، ص ١٧٥) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ - ٢٣ .

سادسا - صون الأسرار :

يرتبط مبدأ صيانة الأسرار بمبدأ التقية عند جماعة اخوان الصفاء . ويمثل مبدأ صون الأسرار أحد الأركان الرئيسية في العهد الذي يأخذه الاخوان على المستجيبين لدعوتهم . وينطبق هذا المبدأ على رسائل اخوان الصفاء التي يعتبرونها شاملة لكل علومهم وأسرارهم . ويؤكد هذا قول الاخوان « وهذه احدى وخمسون رسالة ، وهذه الرسالة تقليدنا لك ، وعهدنا اليك ، فيما أمرناك به ، وأمرناك له ، فاعمل فيه بموجب الأمانة ، وإياك والخيانة ، والحقها الى من أمرت بهديه وهدايه » (١) ، « والواجب عليك يا أخي ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن تتق الله سبحانه فيما ألقيناه اليك من الكتب المصونة والعلوم المخزونة ، المستخرجة من كتاب الله عز وجل ، المسطورة المخزونة في بيته المعمور ، ولتكن به غاية العناية ولا تجعل هذه الوصايا ، وتلطف في استعمالها وإيصالها الى مستحقها ، بلطف الأخ الشقيق ، والأب الشفيق ، والواد الصديق ، والطبيب الرفيق ، بعد بذل الوسع ، واستفراغ الجهد منك فيما أمرناك به ، وأقمناك له » (٢) .

ويأمر الاخوان شيعتهم بعدم اظهار علومهم الا لمستحقها وبعد أخذ العهود والمواثيق عليهم (٣) . كما ينصحونهم بتحرى الدقة والحرص في بيت الدعوة « ولا تعملن شيئا بخرق ولا عجلة ، فان الخرق والعجلة ضد الرفق والتثبت » (٤) .

ويستدل الاخوان لتأكيد مبدأ صون الأسرار بكثير من الآيات القرآنية ومما ورد في الانجيل (٥) .

وامعانا في السرية وصون أسرار الجماعة ، فقد استخدم الاخوان حروفا خاصة للتكاتب فيما بينهم . وفي هذا يقول الاخوان « وجب علينا واصلح لنا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ، ونستر ما نريد أن نوضحه ، بعلامات ينغلق معناها ، ويعتاص حلها ويعسر فتحها ، الا على من هو من أهلها ، ممن استجاب لهم - أي لـ اخوان الصفاء - ورغب في صحبتهم . . . ورأينا أن نكتب ما نريد أن لا يشرك اخواننا في الوقوف عليه غيرهم ، ولا يصل على ما هو به الا هم ، بحروف ركبناها (٦) ، وكلمات نظمناها ،

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٤٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٣٩ ، ٤٢٩ ، ٦٨٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٥٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٤٤ .

(٦) انظر صورة الحروف في : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٢٣ .

وجعلناها مقدمة وترجمة ، اذا وقفت عليها ، وبان لك معناها ، انفتح لك غلقها ، وبان لك معناها ، وحصل بيدك مفتاحها ، وهذه هي صورتها ، فتدبرها بنفسك الزكية «روحك الطاهرة ...» (١) .

ويبدو أن الاخوان كتبوا هذه « الشفرة » في رسالة خاصة أطلقوها عليها « الصحيفة المفردة » ، ويتضح هذا من قولهم لأحد أتباعهم « ونريد أن نكتبه بالترجمة التي عرفناك اياها ، وألقيناها اليك في الصحيفة المفردة ، وكشفنا لك سرها وكيفية الاطلاع عليها » .

وهكذا كان للاخوان كما يقولون « كتاب يعرف بهم ، ولغة فيما بينهم ، لا يشاركون فيها سواهم ، ولا يختلط بهم غيرهم ، وسمة يختصرون بها ليكونوا خاصة بها ، ويتميزوا من العامة بالانفراد بمعرفتها » .

ومن الجدير بالذكر أن بعض كتاب الفاطميين استخدموا في الكتابة الرموز بدلا من الحروف العربية والهدف في كلتا الحالتين واضح هو اخفاء المعنى وستره (٢) .

ان ضمان نجاح الدعوة يتطلب دائما أن تبقى في طي الكتان أثناء التحضير على الأقل . وهذا يتطلب من كل أعضاء التنظيم أن يخفوا هويتهم وطبيعة نشاطهم ، وأن يراعوا بكل دقة قواعد العمل السري .

لم يكن أمام اخوان الصفاء بد من أجل تحقيق أهدافهم في تغيير النظام القائم ، إلا اللجوء الى اقامة تنظيم ثوري من طراز جديد يأخذ على عاتقه توعية الجماهير من مختلف الطبقات ، ويعمل على تنظيمهم ، والاعداد في كل المجالات للحظة الفاصلة التي تحدث فيها التغييرات السياسية المتوقعة . وقد كان هذا التنظيم مكونا من دعاة ثوريين ، محترفين ، يقوده زعماء سياسيون حقيقيون ، وكانت مبادئ وأسس التنظيم هي :

١ - له نظرية ثورية وبرنامج ثوري ، شديدة التمسك بالمبادئ والقيم ، ولا تساوم في النظرية .

٢ - يقوم على أساس الوحدة والمركزية على مستوى البلاد بأسرها .

٣ - تنظيم حديدي جيد .

٤ - ذو قادة نوابغ مجربين ومتففين في الرأي أروع اتفاق ، ومهيئين فنيا ، يتحلون بملكة التقدير السياسي الصحيح ، وملكة تعيين اللحظة الحاسمة بدقة متناهية .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨٨ .

(٢) المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعوة ، مرجع سابق ص ١٣١ .

- ٥ - عمله مركزى يتصف بالثبات المبدئى والتصميم ، ويجمع فى كل واحد النضال على كل الجبهات ، ويفيد من كل القوى ، ويجمع كل مظاهر الاحتجاج فى سبيل واحد . انه الشبكة التى تمسك بكل الخيوط وتحركها جميعا وتوحيدها وتجعل منها كلا واحدا متماسكا منسجما .
- ٦ - مرونة قادرة على العمل فى كل الظروف واستغلال كل المناسبات لصالح الحركة .
- ٧ - يمارس التحريض والتشهير السياسى الشامل ، ويمارس كل نشاطاته وعمله التنظيمى من خلال خطط شاملة مسترشدا بمبادئ راسخة ، وينفذ بحزم ومواظبة واستقامة ونظام .
- ٨ - له رسائل ونشرات تعم على كافة فروع التنظيم ، تكون مخرضا جماعيا وداعيا جماعيا ومنظما جماعيا . هى أشبه بالجريدة المركزية فى التنظيمات السياسية أو السرية المعاصرة .
- ٩ - دمج العمل النظرى والتطبيقى فى وحدة واحدة .
- ١٠ - التحلى - كتنظيم ثورى - بالتصميم والهمة ، وتشريب أعضاء المنظمة بالروح الثورية العالية .
- ١١ - رفع مستوى الأعضاء من أدنى المراتب الى أعلاها فى التنظيم ، وذلك عن طريق تربية العناصر المتقدمة والمتفانية فى خدمة أهداف الجماعة ، وثقيفهم وتوعيتهم واعدادهم الاعداد المناسب لكى يصبحوا قادة وزعماء نظريين وسياسيين .
- ١٢ - يدرس سمات كل طبقة اجتماعية ومزاجها لكى يخاطبها باللغة المناسبة .
- ١٣ - يعمل على تجميع وتنظيم كل طبقات الشعب وذلك تمهيدا لشن هجوم عام واسقاط نظام الحكم القائم والاستيلاء على السلطة .
- ١٤ - اطلاق مبادرات قيادات ودعاة الحركة وشحنهم بالقيم الروحية الثورية .
- ١٥ - تنظيم كل أشكال النضال فى كل المجالات وفقا لكل شكل وكل مجال .
- ١٦ - المراعاة الدقيقة لقواعد السرية والاختيار الدقيق للأعضاء .
- ١٧ - الاعداد الفنى الجيد للأعضاء ، ووضع تدرج للمسئولية والسلطة حسب مراتب التنظيم المختلفة .

- ١٨ - اشاعة الايمان بقوة التنظيم وقدرته فى صفوف الأعضاء والجمهير ،
وفى صفوف الأعداء والمحايدين •
- ١٩ - تركيز الوظائف التى على درجة كبيرة من السرية فى قيادة العليا •
- ٢٠ - تنظيم العمل الواسع وتشغيل كافة أعضاء التنظيم واشعارهم
بأهميتهم وبقيمة عملهم •
- ٢١ - عزل العناصر المتراجعة عن أهداف التنظيم •

البَاب الثاني

الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا

الفصل الأول : الأسس الفلسفية لفكر الاخوان السياسي

الفصل الثاني . الاجتماع السياسي عند اخوان الصفا

الفصل الثالث : نظرية الامامة والخلافة عند اخوان الصفا

الفصل الأول

الأسس الفلسفية لنكر الإخوان السياسى

المبحث الأول : فلسفة الفيض عند الإخوان والمسلمة

المبحث الثانى : علم الأعداد والرموز فى فلسفة الإخوان

المبحث الثالث : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الإخوان

المبحث الرابع : الإنسان المطلق فى فلسفة الإخوان

المبحث الخامس : نظرية المهدي المنتظر عند الإخوان

المبحث السادس : فكرة النسب الروحاني عند الإخوان

المبحث الأول

فلسفة الفيض عند اخوان الصفاء

اتبع اخوان الصفاء منهجا استقرائيا من خلال استقراء الموجودات ، حيث تبين لهم أن لكل موجود سببا وجد عنه . وبذلك يكون قانون السببية هذا سارى المفعول في وجود كل الكائنات في عالم الكون والفساد . وقد أوجب هذا انتهاء هذه السلسلة من الأسباب والمسببات الى سبب أول هو الله . وليس هذا قاصدا عند الاخوان على الموجودات الجسمانية فقط ، بل يسرى أيضا على الموجودات الروحانية ، وحتى على العلوم والتعليم . حيث يردون سلسلة المعلمين الى معلم واحد في النهاية هو الله عند الأنبياء والعقل الأول عند الفلاسفة . وقد التمس الاخوان من نظرية الفيض الأفلاطونية (١) القانون المناسب لعقلنة هذه الفكرة وتبريرها فلسفيا .

(١) يرى الاخوان أن فلسفة الفيض تنتمى الى فيثاغورس ، ولم يرد ذكر أفلوطين والأخوان يشتركون بذلك مع باقى فلاسفة الاسلام الذين لم يعرفوا أفلوطين . ولكن يبدو أن الاخوان كانوا أكثر قربا من حقيقة كتاب (الثلوجيا) الذى نسبته الفلاسفة المسلمون لأرسطو على وجه الخطأ رغم اختلاف النظريات الفلسفية الواردة فى كتابات أرسطو الحقيقية عن تلك التى وردت فى كتاب أفلوطين . واتجاه الاخوان الى نسبة نظرية الفيض لفيثاغورس لهو اتجاه أقرب الى الصحة ، إذ أن فلسفة فيثاغورس فى شأن الوجود اعتمادا على علم الاعداد وخصائصها وكيفية نشوئها وترتيبها ، هى نفس الفلسفة التى عرفت فيما بعد عند أفلوطين فيما يتعلق بجعل الواحد رأس الوجود ومصدر الموجودات عن هذا الواحد . وهكذا لم يقع الاخوان مثلا فى الخطأ الذى وقع فيه الفيلسوف الكنتى حينما أصلح ترجمة تاسوعات أفلوطين باعتباره لأرسطو وسمى الكتاب باسم الربوبية . (د) أحمد فؤاد الأهوانى ، الكنتى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ١٤٥ وما بعدها) وقد عرف العرب نظرية أفلوطين فى الفيض أول ما عرفوها عن طريق ترجمة أحد كتب أبقراط الى العربية ، وهو الكتاب المعروف باسم « كتاب الايضاح فى الخبر المحض » المنسوب خطأ لأرسطو نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (د) يحيى هوينى ، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٠٥ .

هذه النظرية التي ترى أن الوجود فيض الهى عن طريق التعقل (١) ، حيث فاض عن الكمال الالهى الأزل العقل الكلى ، ثم عن العقل الكلى فاضت النفس الكلية ، وعن هذه النفس الكلية فاضت الهيولى الأولى ، ثم عن هذه فاضت النفوس الجزئية ، وهكذا وجد الكون (٢) .

وهذه النظرية توجب معرفة النظام التدرجى الهرمى للعالم . هذه المعرفة وحدها هي التي تسمح بفهم امكانية النبوة والامامة ومكانة هؤلاء الأنبياء والأئمة وموضعهم ووظيفتهم . فانطلاقا من الأحد ، فان الفيوضات تهبط حتى وراء القمر . وتحت ذلك في العالم الأرضى تتواجد الكائنات المؤلفة من المادة والشكل ، وهي لا تذهب لتضيع نفسها فتتخبط في اللانهاية بعيدة عن الله ، وانما على النقيض من ذلك ، تجعلنا شهودا على ضرب من الارتقاء ، ابتداء من العناصر ومرورا بالمعادن والنباتات والحيوانات والانسان حتى قمة الانسانية ، ألا وهي النبوة في زمانها والامامة بعدها .

وقد كان هدف الاخوان من نظرية الفيض الأفلوطينية هو تصور النبي الفيلسوف أو الامام للتوفيق بين الدين والفلسفة في صدد دوره في بناء المدينة الفاضلة وتأسيس المجتمع المثالى « دولة أهل الخير » ، وذلك عن طريق تأكيد ضرورة الإمام باعتباره حلقة الوصل بين المرتبة البشرية والمرتبة الملكية في سلسلة الارتقاء من أدنى المراتب الى أعلاها . وهذه النظرية التي تتحدث عن صدور العالم عن طريق الفيض عن كائن أول هو « الواحد » بينه وبين الانسان سلسلة من الوسطاء ، أخذ بها الاخوان ومن جاء بعدهم من الفلاسفة عموما كالفارابى وابن سينا ، وفلاسفة الاسماعيلية خصوصا كالمؤيد في الدين والكرمانى وأبى يعقوب السجستانى وغيرهم (٣) . وقد وجد هؤلاء في هذا النظام الفيضى أو الاشراقى حلا

(١) التفكير عند أفلوطين يعتبر ابداعا أو خلقا *Penser C'est Créer* د- البير نصرى نادر ، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، مرجع سابق ، هامش ص ٤٥ .

(٢) عبد الكريم المراق ، الالهيات عند الفارابى ، مهرجان الفارابى ، العراق ١٩٧٥ ص ٨ - ٩ . انظر أيضا عن أثر الأفلوطينية أو الأفلاطونية المحدثة في فلسفة اخوان الصفاء : - Yves Marquet, *La Philosophie de Ikhwan Al-Safa*, Op. Cit., pp. 22,24,25 53,275,375, Note 273.

(٣) يرى الفارابى أن العقول التي تفيض عن الله سبحانه وتعالى عشرة عقول وهي ما يسميها العقول المفارقة ، كما يرى أن الموجودات المخالطة للمادة وهي التي تحت تلك القمر لها نقص في وجودها . وعلى كل نوع أن يعمل على الترقى شيئا فشيئا حتى يبلغ أقصى كمالاته في جوهره ثم في سائر أعراضه (الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٤٤ - ٤٦ . وانظر أيضا (Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 22.

منطقيا لجميع المسائل التي يثيرها الوحي ويتأمل فيها المفكر مثل مصدر العالم وطبيعة الله ومصدر النفس البشرية ومصيرها والنبوة والامامة والأسس التي يجب أن تشيد عليها المدينة الفاضلة . وعلى أساس هذه النظرية يرى هؤلاء الفلاسفة - وخصوصا ذوى الاتجاهات السياسية منهم - أن العقل الفعال يشرق دائما وباستمرار الحقائق على العالم . ولكن الأنفس ذات المخيلة الصافية النقية ، تتلقى هذه الحقائق وتعبّر عنها بلغة بشرية تجعلها فى متناول حواس الآخرين ومخيلتهم حيث يوجد صدى ضئيل لهذه الحقائق . ويستطيع الفيلسوف أو النبي أو الوصى أو الامام - كما يرى الاخوان - بفضل استعداداتهم الطبيعية الخاصة ، أن يرتقى حتى مصدر هذه الحقائق عند العقل الفعال ويدركها جلية واضحة . ولعل الفقرة التالية من رسائل اخوان الصفاء توضح فكرة توسط النبي أو الامام بين الملائكة والبشر ، اذ يقول الاخوان « واعلم أن كل عالم تكون أكثر معلوماته روحانية ، فهو الى الملائكة أقرب نسبة . ومن أجل هذا جعل الله طائفة من بنى آدم واسطة بين الناس وبين الملائكة ، لأن الواسطة هي التي تناسب أحد الطرفين من جهة ، والطرف الآخر من جهة . وذلك أن الأنبياء ، عليهم

= كما يرى ابن سينا أن الأول يلزم عنه عقل ثان وهو النفس ، وعن النفس تصدر عقول الأفلاك ، وهكذا الى أن ينتهى الأمر الى العقل الفعال ، ثم بعد ذلك تاتى الكائنات الأدنى وهى الاسطقسات أو عالم الكون والفساد (الشهرستاني الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٨٧ - ١٩١) وقد أشار الشهرستاني الى أن فرقة الاسماعيلية خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، فمزجوا نظريتهم فى الامامة بنظرية الفيض فقالوا ان الله « ابدع بالأمر العقل الأول الذى هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه ابدع النفس التالى .. ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص الى الكمال ، واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الأفلاك السماوية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ، وحدثت انطبائع البسيطة بعدها .. وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس أيضا ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان .. وفى العالم العلوى عقل ونفس كل ، فوجب أن يكون فى هذا العالم عقل شخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ، ويسمونه الناطق وهو النبي ، ونفس مشخصه ، وهو كل أيضا .. ويسمونه الأساس وهو الوصى .. وكما تحركت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل ، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي والوصى فى كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهى الى الدور الأخير .. ولما هذه الحركات الفلكية والنسب الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتساعها به ووصولها الى مرتبته فعلا .. (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢ - ١٩٤) وأنظر أيضا :

R. Walzer, Al-Farabi, Encyclopaedia of Islam. Leiden —
London 1965, Vol. II, pp. 778-781.

وان كنا نختلف مع الباحث فيما يراه من أن الفارابى أثر على اخوان الصفاء ، حيث نرى أن العكس هو الصحيح على ضوء تحقيقنا لحصر ظهور جماعة الاخوان وظهور رسائلهم (أنظر الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث) .

السلام كانوا يناسبون الملائكة بنفوسهم وصفاء جوهرها ، ومن جهة أخرى كانوا يناسبون الناس بغلظ أجسامهم » (١) .

ثم أن لهذه الفلسفة الفيضانية اتصالاً آخر بفكرة المدينة الفاضلة أو تأسيس المجتمع البشرى المثالى الذى يقوم على أساس من العدالة والفضيلة . اذ لما كان النبى أو الامام أو الفيلسوف ، هو وحده فقط الذى يدرك الحقائق الأزلية من لدن العقل الفعال ، فهو وحده أيضاً الذى يؤسس ويرأس المدينة الفاضلة التى تقوم على دعائم موحى بها من عل . وهنا يستترشد الاخوان - ومن هذا حذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين وخصوصاً الفارابى - بنظرية أفلاطون الخاصة بالملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك ، ويضيفون اليها النبوة أو الامامة . فأفلاطون يرى أن الفيلسوف يتأمل « المثل » ويستترشد بها فى بناء المدينة الفاضلة وإدارتها ، والاخوان يرون أن الفيلسوف يرى الحقائق الأزلية أيضاً فى العقل الفعال ، كما أن النبى أو الامام يوحى اليهما بها من نفس المصدر ، وكل مدينة قائمة على خلاف هذه الأسس مصيرها الهلاك والزوال ، وكل مدينة عرفت هذه الأسس وتجاهلتها هى مدينة « جائرة » عند الاخوان ، فاسقة « عند الفارابى ومصير أهلها العذاب » .

وقد عرض الاخوان فلسفتهم الفيضانية فى عدة مواضع من رسائلهم (٢) . فقد ورد فى الرسالة الثامنة عشرة التى تبحث فى مبادئ الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين قولهم « فالعقل أول موجود أوجده البارئ تعالى وأبدعه من غير واسطة » ثم أوجد النفس بواسطة العقل ، ثم أوجد الهيولى . . . ويقولون أيضاً « ان أول شيء اخترعه الله جل ثناؤه ، وأوجده ، جوهر بسيط روحانى فى غاية التمام والكمال والفضل . فيه صور جميع الأشياء يسمى العقل الفعال (٣) ، وأن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه فى الرتبة يسمى النفس الكلية ، وانبجس من

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢١ . ونفس المعنى أيضاً فى الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ .

(٢) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٩٩ ، الجزء الثالث ص ١٨١ - ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٨٥ ، ٣٥١ - ٣٥٢ ، الجزء الرابع ص ٢٠٠ - ٢١٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، الجزء الثانى ، ص ١٣٨ - ١٤١ ، ٢٩٣ - ٢٩٤ .

(٣) العقل الفعال عند الفارابى هو آخر العقول العشرة المفارقة . ولعل الاختلاف بين الاخوان والفارابى حول صدور العقول عن الله وخلق الكون هو الاختلاف الرئيسى الذى يميز بين كل من الاخوان والفارابى رغم أنهم استمدوا نظريتهم من مصدر واحد هو الأفلاطونية الجديدة (انظر :

Yves Marquet, La Philosophie de Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 22, 31.

النفس جوهر آخر يسمى الهيولى الاولى ، وأن الهيولى الاولى قبلت المقدار الذى هو الطول والعرض والعمق ، فصارت بذلك جسما مطلقا وهو الهيولى الثانية . ثم ان الجسم قبل الشكل الكرى ، الذى هو افضل الأشكال ، فكان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ما صفا منه ولطف ، الاول فالاول من لدن الفلك المحيط الى منتهى فلك القمر ، وهى تسع أكر بعضها فى جوف بعض ثم دون فلك القمر الأركان الأربعة التى هى النار والهواء والماء والأرض ولما ترتبت هذه الأكر بعضها فى جوف بعض كما أراد بارئها جل ثناؤه ودارت الأفلاك بأبراجها وكواكبها على الأركان الأربعة ، وتعاقب عليها الليل والنهار والشتاء والصيف والحر ، واختلط بعضها ببعض ، فامتزج اللطيف منها بالكثيف ، والثقيل بالرخيف ، والبارد بالبارد ، والرطب باليابس ، تركبت منها على طول الزمان أنواع التراكيب التى هى المعادن والنبات والحيوان فالمعادن أشرف تركيبا من الأركان ، والنبات أشرف تركيبا من المعادن ، والحيوان أشرف تركيبا من النبات ، والانسان أشرف تركيبا من جميع الحيوان وقد اجتمع فى تركيب الانسان جميع معانى الموجودات من البسائط والمركبات التى تقدم ذكرها ، لأن الانسان مركب من جسد غليظ جسمانى ، ومن نفس بسيطة روحانية (١) وفى الرسالة السابعة والثلاثين من رسائل الاخوان التى تبحث فى ماهية العشق ، يرى الاخوان أن « المحاسن والفضائل والخيرات كلها انما هى فيض من الله ، واشراق من نوره على العقل الكلى ، ومن العقل الكلى على النفس الكلية (٢) ، ومن النفس الكلية على الهيولى (٣) »

ومما تجدر الإشارة اليه أن اخوان الصفاء أولوا آيات القرآن بما يتفق مع نظرية الفيض وكيفية صدور الموجودات عن الله ، ففسروا الآية الكريمة « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » (٤) ، بأن النور يعنى العقل الكلى الذى هو أول مبدع أبدعه البارئ سبحانه والمشكاة هى النفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل كما تضىء المشكاة بنور المصباح (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٤ ، ١٨٧ - ١٨٨ . ونفس المعنى أيضا ص ١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) يستخدم الاخوان أحيانا لفظ السابق أو الابداع الاول للتعبير عن العقل الكلى ولفظ التالى أو اللاحق للتعبير عن النفس الكلية . وقد استخدم الفارابى لفظى الاول والثانى (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٠ ، ٢١٢ ، الرسالة الجامعة الجزء الاول ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، ٢٧٣ ، الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة مرجع سابق ، ص ٤٤) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٨٥ .

(٤) قرآن كريم ، سورة النور ، من الآية ٣٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ .

وهكذا عالج الاخوان قضية الله والمخلوقات متبعين في ذلك خطة فيثاغورية أفلوطينية في نسق فلسفي متكامل يبدأ بالهبوط من الكائنات العلوية أو الموجودات الكلية الى الكائنات السفلية أو الموجودات الجزئية ، ثم بالصعود مرة أخرى من الكائنات السفلية الى الكائنات العلوية (١) ، أو على حد تعبيرهم « ولذلك كانت الحلقة الجسمانية بالعكس من حال الحلقة الروحانية ، اذ كانت البداية في تلك بالأفضل ثم بالأدون ، وفي هذه بالأدون ثم بالأفضل » (٢) . وفي هذه النظرية أو الفلسفة يحتل الامام أفضل مرتبة من مراتب « الحلقة الجسمانية » حيث يمثل حلقة الصلة بين عالم الأجسام وعالم « الجواهر النورانية » على النحو الذي أوضحناه آنفا .

وقد ذهب دعاة الفاطميين وفلاسفة الحركة الاسماعيلية (٣) في الابداع والفيض مذهبا لا يكاد يختلف عن مذهب اخوان الصفاء . ومن يطالع كتابات الكرمانى (٤) والمؤيد في الدين (٥) لا يستطيع الا أن يلحظ بعض الاختلافات الطفيفة التي لا تؤثر على الفكرة الأصلية للفيض أو للابداع ، هذه الفكرة التي وجه اليها اخوان الصفاء ثم الفاطميون جل اهتمامهم لا شئ الا لاثبات فضل حدين من حدود الدين هما حد النبي وحد الوصى أو الامام . وأن هذين الحدين في العالم السفلي يقابلان حدين شريفين هما أعلى الحدود في العالم العلوى ، وهما حد « القلم أو السابق أو العقل الكلى » وحد « اللوح أو التالى أو النفس الكلية » ، وأن النبي أو الوصى في عالم الدين يوجدان هذا الدين كما أوجد السابق والتالى عالم الأمر كله ، وعنهما صدر الوجود ، وأن الناطق ومن قام مقامه من وصى أو

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣١ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٨١ .

(٣) يرى جولدتسيهر أن الاسماعيلية بدأوا بنظرية الفيض الأفلاطونية - تلك التي بنت عليها جماعة اخوان الصفاء فلسفتها - بهدف تعديل أحكام الديانة الاسلامية وعقائدها وأن فكرة الامامة عندهم لم تكن الا قناعا ستروا وراءه برامجهم الهدامة ، ولم تكن الا نكاة الاسلامية للظهر اعتملوا عليها كأداة للتقويض والتدمير (جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩) .

(٤) الكرمانى ، راحة العقل ، مرجع سابق ، ص ٢٩٣ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، الجزء الأول ص ١٠٩ - ١١٣ .

امام يتصف بكل الصفات التي للعقل الكلى (١) . وسوف نتعرض لهذه
الفكرة الأخيرة حينما نتعرض لبحث صفات الامام أو فلسفة الانسان
المطلق .

(١) ومن ثم يمكن تفسير قول ابن هاني الأندلسي
ما شئت لا ما شاءت الاقدار فاحكم فانت الواحد القهار
في مدح المعز لدين الله الفاطمي . فقد فهم البعض أن الأئمة الفاطميين كانوا يدعون
الالوهية . والواقع أنهم لم يكونوا كذلك بل قالوا أن الأئمة مثل للعقل الأول ، فهم
أقرب المדרد الى الله تعالى في عالم الكون والفساد أو عالم الأجسام ، كما أن العقل الأول
أقرب المדרد العلوية الى الله تعالى في عالم الأرواح (د . محمد كامل حسين ، ديوان
المؤيد في الدين داعي النعاة ، مرجع سابق ، ص ٩٨) .

المبحث الثانى

علم الأعداد والرموز فى فلسفة الاخوان

والنظرية الفلسفية الثانية التى اتخذ منها الاخوان عمادا لفلسفتهم
عموما وفلسفتهم السياسية خصوصا هى فلسفة الأعداد والرموز .

أولا - فلسفة الأعداد :

ان اتخاذ الأعداد أصولا لبعض المذاهب الدينية وغير الدينية اتجاء
قديم فى الفكر البشرى . فالفيثاغوريون اتخذوا من كل عدد أصلا من أصول
دراساتهم . وكذلك العبرانيون اتخذوا من العدد «سبعة» أصلا لعقائدهم ،
وانتقل التسبيع عنهم الى البابلية القديمة . واتخذ الحرايون العدد
« خمسة » أصلا لعقيدتهم . ومن الخمسة أيضا الزرادشتية والمناوية
والحرمية ، وكذلك الثنوية فهم مجوس فارس . ومن أصحاب التثليث قدماء
المصريين وغيرهم ، علاوة على أن قدماء المصريين عرفوا التوحيد أيضا على
عهد اخناتون . فهذا كله يدل على أن العالم منذ زمن بعيد اتخذ من الأعداد
أصولا لبعض عقائده (١) .

وبالرغم من أن فلسفة الاخوان تقوم على تأملات فلسفية ذات مصادر
متعددة الا أن العنصر الفيثاغورى هو العنصر الذى كان له نصيب اوفر فى
هذا المضمار . ففيثاغورث عندهم هو المعلم الأكبر ، وهو خزانة
الحكمة (٢) .

(١) الداعى تلة الامام علم الاسلام ، المجالس المستنصرية ، تحقيق د . محمد كامل
حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ص ١٧ - ١٨ .

(٢) « يقول الاخوان عن فيثاغورث أنه « كان رجلا حكيما موحدا من آل حران » وكان
شمديد العناية بالنظر فى علم العدد وكيفية لقوته ، كثير البحث عنه وعن خواصه =

ويؤكد الاخوان أن مذهبهم يقوم على النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم ، والبحث عن كيفية حدوثها ونشوتها عن علة واحدة ومبدأ واحد . ويستشهدون على بيانها بمثالات عديدة وبراهين هندسية متبعين في ذلك الحكماء الفيشاغورين (١) . ولذا فقد اهتموا بعلم العدد لأن « طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد... وذلك أن من الأشياء ما هي ثنائية ، ومنها ما هي ثلاثية ورباعية... وما زاد على ذلك بالغاً ما بلغ » (٢) . ولذا فقد جعلوا علم الحساب والعدد هو المدخل لجميع العلوم (٣) . لأنه هو الأصل للعلوم اللطيفة والمعارف الشريفة ، أو هو « كالمملك لسائر العلوم... وكالعقل الذي هو سابق الموجودات بالبداية » (٤) . ويعرف الاخوان علم العدد في موضع آخر بقولهم « هو جذر العلوم وعنصر الحكمة ، ومبدأ المعارف واسطقس المعاني ، والاكسير الأول والكيمياء الأكبر » (٥) . وإلى هذا العلم ينسب الاخوان جميع ما دون الحكماء في الحكمة ، حيث قضوا لهذا العلم « بالفضل على سائر العلوم ، اذ كانت كلها محتاجة أن تكون مبنية عليه ، ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة ، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل » (٦) .

وعلى أية حال ، فإن علم العدد في نظر الاخوان علم الهى ، وهو أشرف من المحسوسات لأن المحسوسات انما كونت على مثال الأعداد . فالموجودات عندهم أعداد والعالم كله مؤلف من أعداد وأحان . ولذلك فعلم العدد عندهم هو قوام لكل فلسفة (٧) . ولا غرو اذا قدموا هذا العلم على

= ومراتبه ونظامه « الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٠) وقد أشادوا به وبالحكماء المنتسبين اليه ونسبوا له أمورا عجيبة (المرجع السابق ، ص ١٢٥) وانظر أيضا الرسالة الجامعة الجزء الثانى ، ص ٢٣ .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٨ . ويبدو أن فكرة العدد قد سيطرت على ذهن الكندى ، ومن ثم كان يريد أن يرد كل ظاهرة الى الأعداد (د . أحمد فؤاد الاهوانى ، الكندى ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ - ١٣٧) كما أن للصوفية استخدامات كثيرة للأعداد والحروف ، ولهم منها تأويلات عميقة (أنظر : محيى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية السفر الأول ، مرجع سبق ، ص ٢٧٠ - ٣٦١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩ - ٣٠ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٩٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤١٠ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٩ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٥٧ .

(٧) دى يور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٦ - ١١٣ .

جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ . ونشير هنا الى أن الاخوان ذكروا الملل والنحل والأقوام الذين شغلوا بعدد معين دون سواه من الأعداد وكان ذلك العدد =

غيره من العلوم في تصنيفهم لهذه العلوم على النحو الذي أشرنا إليه من قبل عند بحثنا لمشتملات رسائل اخوان الصفاء .

عدم تحيز الاخوان لعدد من الأعداد :

يلاحظ أن اخوان الصفاء لم يركزوا اهتمامهم في فلسفة الأعداد على عدد معين كما فعل غيرهم . وإنما تحدثوا عن الأعداد على طريقة الفيثاغوريين ، بل أشادوا بهم لأنهم لم يتحيزوا لعدد من الأعداد (١) . ويشرح الاخوان هذه الفكرة في عدة مواضع من رسائلهم ، ولعلمهم لحصوا فكرتهم حول عدم التحيز لعدد من الأعداد بقولهم « وبالجملة ما من عدد من الأعداد الا وقد خلق البارئ جل ثناؤه ، جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد ، قل أو كثر » (٢) ، وقولهم أيضا « ما من عدد من الخليفة الا وله فضيلة ليست لشيء آخر غيره » (٣) .

ومن الجدير بالذكر أن الفاطميين والاسماعيلية - واخوان الصفاء هم مدرستهم الفكرية - لم يتخذوا عددا بعينه ، وإن كان خصومهم قد رموهم بالتسبيح وأطلقوا عليهم خطأ لقب « المسبعة » (٤) . ولو عرف هؤلاء الذين لقبوهم بهذا اللقب حقيقة عقائدهم في اتخاذ الأعداد أصولا ، لما لقبوهم بهذا اللقب . فإخوان الصفاء يرون أن لكل عدد فضيلة ليست لغيره . والمؤيد في الدين يهاجم من أطلقوا على الفاطميين لقب المسبعة بقوله « وأما التسبيح فهو نعت أصل من جملة أصول كثيرة ، تركوا وسمك بها واقتصروا على واحد من جملتها . وذلك أن الديانة مبناه توحيد الواحد الأحد سبحانه ، والطريق الى معرفة التوحيد معرفة ازدواج الأشياء . . . »

= عمادا لفلسفتهم ، فذكروا الثنوية وذكروا النضاري في التثليث والطبيين الذين أطنبوا في الطبائع الأربع والمربعات ، كما ذكروا الخرمية الذين أطنبوا في الخمسات ، والمسبعة والموسيقين الذين اهتموا بالأمور الثمانية ، وأهل الهند الذين شغفوا بالمتسعات من أمور العدد (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨٠ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ - ٢٠٦) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٨١ ، ٢٠٠ .

(٢) ربط الاخوان بين الأعداد وبين جميع الموجودات في العالمين الروحاني والجسماني أنظر : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٩٧ - الرسائل الجزء الثالث ص ٢٠٥ ، ٣٧٧ الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٨٢ .

(٤) لم يظهر اسم « المسبعة » ضمن الاسماء التي اشتهرت بها الاسماعيلية والتي أوردها الشهرستاني ، حيث من ألقابهم الباطنية والقرامطة والمزدكية والتعليمية والملحنة (الشهرستاني ، للتل والنحل ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢) بينما ذكر جولدتسيهر أنهم سموا بالسبعية تمييزا لهم عن فرقة الامامية الاثنى عشرية (جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام مرجع سابق - ص ٢٢٨) .

فهذا أصل تاه فيه الثنوية ، والثلاثة أصل تاه فيه النصارى ، والأربعة التى هى مقابلة الأركان الأربعة أصل ، والخمسة التى هى بمقابلة الحواس الخمس أصل ، والستة التى هى بمقابلة الأيام الستة فيها خلق الله السموات والأرض أصل ٠٠٠ والأصول غير ذلك كثيرة ، فلا وجهه للتخصيص بالسبعة ، والغرض التشنيع والمرء عدو ما جهل « (١) » . ونجد نفس الأمر أيضا عند صاحب المجالس المستنصرية ، الذى يتحدث عن الأعداد دون أن يقف عند العدد « سبعة » ، بل تحدث عن غيره من الأعداد حتى لنراه يسمو بالعدد « تسعة عشر » لأنه يشير الى الامام المستنصر بالله « (٢) » .

أهمية بعض الأعداد فيما يتعلق بمسالتى الإمامة والمدينة الفاضلة :

واذا كان الاخوان يجعلون لكل عدد فضيلة خاصة ، فان العددين « خمسة » و « سبعة » لهما أهمية خاصة فيما يتعلق بمسألة الإمامة ومسألة المدينة الفاضلة .

١ - العدد « خمسة » :

يقول الاخوان على العدد خمسة « والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة » ، وقالوا أيضا « والى الخمسة الفاضلة من الملائكة أشار النبی ، صلى الله عليه وسلم ، بقوله : « حدثني جبريل عليه السلام ، عن ميكائيل عن اسرافيل عن اللوح عن القلم ٠٠٠ » (٣) » .

ويرى البعض أن الخمسة الفاضلة من الملائكة التى أوردها الاخوان فى قولهم هذا ، ما هى الا الموجودات الروحانية العالية أى العقل والنفس والهيولى والطبيعة والجسم (٤) ، ويقابل هذه الحدود العلوية خمسة حدود فاضلة أخرى من أهل البيت فى عالم الأجساد . ومن المعلوم أن اخوان الصفاء والفاطميين اتخذوا من الحدود العلوية وسطاء الى الله تعالى (٥) ،

(١) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المجلس رقم ٢٣ .

(٢) الداعى ثقة الامام ، المجالس المستنصرية ، مرجع سابق ، ص ٣٢ - ٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٨ - ٣٨٠ .

(٤) د محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ، ص ٩٣-٩٤ الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٦ .

(٥) من آراء فيلون اليهودى أن النفس لا تبلغ الى الله تعالى الا بوسطاءهم المبدعات ، وأن الله تعالى أوجد اللوغوص وهى الكلمة أو المبدع الأول ، وقبل فيلون وصف فلاسفة اليهود كلمة الله بأنها مدبرة الكون وأنها مصدر الوحي والشرائع (د محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ص ٩٥) . ويلاحظ فى هذا الصدد أن الاخوان قابلوا بين الأعداد وبين الموجودات العلوية ، أى بين فلسفة العدد وفلسفة القیض =

ومن الحدود الجسمانية - من آل البيت - وسطاء بين النبی والبشر . وإذا جاز أن يكون بين النبی وبين الله هذه الوسائط ، فما يمنع أن يكون بينه وبين الأمة وسائط من وصی وامام وحجة (١) .

٢ - العدد « سبعة » :

يرى الاخوان أن الامام السابع أو المهدي المنتظر « البرقليط الأعظم » (٢) هو الذي سيملك عند ظهوره النفوس والأجسام ، أي ستكون له السلطان الدينية والزمنية ، وهو الذي سيتم على عهده تحقيق المدينة الفاضلة التي دعا الاخوان الى الاسراع في بنائها في مملكة « السادس » الذي يملك النفوس فقط تمهيدا لظهور السابع الذي اقترب وقت مجيئه (٣) - وسوف نتعرض لهذه الفكرة بتفصيل أكثر عند بحثنا للمدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء - ومن ثم فإن الاخوان يربطون بين العدد « سبعة » وبين الامام السابع . ولذا نجدهم يقررون أن الحركة السابعة هي آخر الحركات ونهاية المتحركات (٤) ، اشارة الى أن حركة

= فأيضا قول الفيثاغوريين بأن « من تكرار الواحد نشوء العدد وتزايد ذلك من فيض الباري وجوده نشأة الخلاق وتبناها وكما لها ، وكما أن الاثنين هو أول عدد نشأ من تكرار الواحد ، وكذلك العقل هو أول موجود فاض من وجود الباري عز وجل ، وكما أن الثلاثة ترتبت بعد الاثنين ، كذلك النفس ترتبت بعد العقل .. » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ١٨١ - ١٨٢) .

(١) د. محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد في الدين ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .
ويأول المؤيد في الدين معنى الشجرة في قصة آدم بأنها مثل على الناطق في بعض المواضع ، لأن الناطق في العالم الأرضي كالمبدع في العالم العلوي . ويستشهد بحديث « أنا شجرة وفاطمة حملها وعلى لقاحها والحسن والحسين ثمرتها ومحبونا أهل البيت ورقها » (المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٢) .
وقد أشار الاخوان الى ان من الملائكة سفراء بين الله وبين أنبيائه من بنى آدم (الرسائل ، الجزء الثالث ص ٢٠٨) .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ . والبرقليط الأكبر لفظ يوناني معناه (المعزى) في المحن ، ويروى به الروح القدس . ولم ترد هذه الكلمة الا في انجيل يوحنا . وتتضمن الكلمة اليونانية التي ترجمت عنها لفظ « المعزى » معنى المحاج أيضا (المرجع السابق ، ص ٣٥٤) .
وقد أورد الشهرستاني كلمة قريبة من ذلك اللفظ وهي « فارقليط » وهو الرجل العالم ، وذكر أنها وردت في التوراة والانجيل (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢١٥) . ويرى عبد الرحمن بدوي أن بعض المسلمين الذين يقولون بوحدة الأديان أو تكاملها يقولون أن النبي محمد عليه السلام هو المعروف في اللغة الرومية باسم « البرقليطس » (عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٥٢) .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

الرئيس السابع فى العالم تكون هى آخر حركات الانبياء والرسول التى تتم على سبع مراحل أو أدوار الى أن تصل للنشأة الأخيرة (١) . كما يرون أيضا أن من خاصية السبعة أنها أول عدد كامل (٢) ، وأن الكواكب السيارة سبعة ، وحركات الفلك سبعة ، وحركات الأشخاص التى تحت فلك القمر مماثلة لها ، ومراتب النفوس سبعة ، والقوى الفعالة فى الجسد سبعة قوى ، وخصال الحكيم سبعة خصال . . . الخ ، (٣) .

ثانيا - فلسفة الرموز :

تعتبر فلسفة الرموز وثيقة الصلة بفلسفة العدد لدرجة أنهما تأتيان مترادفتان فيقال « فلسفة الأعداد والرموز » . وقد لعبت فلسفة الرموز أهمية كبيرة خصوصا لدى الجمعيات السرية والحركات الباطنية . والمبدأ الأساسى الذى ينطوى عليه استخدام الرموز هو ما يطلق عليه الشيعة اسم « التأويل » ، الذى يعنى حرفيا رد الشيء الى أصله ومبدئه . وخلاصة هذا المبدأ هو أنه لبس فى العالم ما هو عين ما يظهر عليه ، أى أن ظاهره لا يستنفذ حقيقته قط . فكل مظهر ينطوى على كنه ، وبالتعبير الإسلامى كل ظاهر له باطن . وعملية التأويل أو التفسير الروحى تعنى الوصول من الظاهر الى الباطن ، أو من الواقع الخارجى الى الواقع الداخلى (٤) . وللرمزية عند فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم أهمية حيوية ما دام الكون

(١) الرسائل ، الجزء الثانى . ص ٤١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٦٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٠ - ١٤١ ، ٣١١ - ٣١٢ - الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ١٤٤ ، ٣٩١ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٤ . وقد ربط الاخوان بين رقم (٧) ورقم (١٢) وأشاروا بذلك الى الانبياء السبعة ورسولهم أو نقباؤهم الاثنى عشر ، والى الاقاليم السبعة والجزائر الاثنى عشرة أو جزائر الدعوة كما عرفت عند الاسماعيلية . (الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٤١ ، ٢٧٨ - ٢٨٠ الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤١٤ ، ٤١٧ ، ٤٤٥ - ٤٤٦ - الرسالة الجامعة الجزء الاول ، ص ٦٣٦ ، ٦٣٠ - ٦٣١ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦١) . وحول هذا المعنى يقول أحد كتاب السنة الفارسيين فى أواخر القرن الخامس الهجرى « وقد بنى مذهبهم - أى الاسماعيلية - على العدد سبعة فهم يقرون فى الظاهر بسبعة أنبياء ولو أنهم ينكروهم جميعا فى الباطن ، ويقولون : إن هناك سبعة أئمة ، وهذا الذى لم يظهر بعد والذى ينتظرونه يسمونه ولى الزمان . وياخذون يوم عيد الفطر من كل انسان درهما ودائقا أى سبعة دوائق ، ولهم فى كل قطر رجل يسمو لمذهبهم يسمونه صاحب الجزيرة ويعمل تحت رياسته الدعاة فى كل مدينة والشخص الذى يسعى الى اللذهب يسمى المستجيب » (أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان مرجع سابق ، ص ٤٢) .

(٤) خصصنا المبحث الثالث من هذا الفصل للمبحث فى فلسفة التأويل عند اخوان

يخاطبهم بلغة الرمز ، وما دام لكل شيء علاوة على معناه الخارجى فحوى رمزياً كذلك . وعملية الرمز والتأويل يمكن أن تطبق على كافة المظاهر الطبيعية وكل ما يحيط بالإنسان فى حياته الأرضية . ولذلك المعتقدات الدينية والحالات النفسية للإنسان ، فانها هى الأخرى مدار لهذه العملية الأساسية من النفوذ الباطنى والتأويل الرمزى . وقد كان للقيمة الرمزية للأعداد والحروف أهمية كبيرة فى القبالة عند اليهود أم « الجفر » فى الاسلام ، حيث استخدم النظام العددي والأبجدي للمطابقة بين كائنات الفلسفة الكونية وحروف لغة التنزيل . فحرف « أ » أو العدد « ١ » رمز للخالق ، وحرف « ب » أو العدد « ٢ » رمز للعقل الكلى ، وحرف « ج » أو العدد « ٣ » رمز للنفس الكلية ، وحرف « د » أو العدد « ٤ » رمز للطبيعة . . . وهكذا . وهذا يدل على أن الفلاسفة والمتصوفين أمثال اخوان الصفاء وجابر بن حيان وابن سينا ومحيي الدين بن عربي والسهروردي وغيرهم ، كانوا ينشدون حكمة مشرقية تباين الفلسفة اليونانية السائدة ، كما تدل على أنهم لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين لقدامى الفلاسفة . وإذا كان هناك اتفاق بين أولئك الفلاسفة والمتصوفين حول أهداف فلسفة الأعداد والرموز والتأويل وعلم الجفر كوسيلة للاستدلال على صحة العقيدة الدينية (١) ، إلا أن ذوى الأغراض السياسية منهم ذهبوا الى القول بأن « الحكيم » هو الذى يعلم علم الجفر ، لأنه هو الذى لديه المعانى الباطنية القائمة على الرمز العددي للحروف والكلمات ، ومن ثم اعتبروا على ابن أبى طالب المثل الأعلى للباطنية فى الاسلام (٢) .

وقد انقسم المفكرون المسلمون الى قسمين متعارضين ازاء فلسفة الأعداد والرموز والحروف . فريق يهاجم وفريق يؤيد . ومن الفريق المهاجم نجد البغدادى على سبيل المثال يقول « وربما قالوا - أى الباطنية - ما معنى كل حرف من حروف الهجاء ولم صارت حروف الهجاء تسعة وعشرين حرفاً ، ولم عجم بعضها بالنقط وخلا بعضها من النقط ولم جاز وصل بعضها بما بعدها بحرف . . . وربما قالوا للغر ما معنى قوله « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (٣) ولم جعل الله تعالى أبواب الجنة

(١) حيث يحاول الشيعة بواسطة حساب الحروف وعلم الجفر أن يبينوا مثلاً أن محمد (صلى الله عليه وسلم) قد ورد ذكره صراحة فى كتب العهد القديم لتأكيد اتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن (عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية فى الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ١٥٢) .

(٢) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٤٥ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٣ - ١١٤ ، ١٣٦ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الحاقة آية ١٧ .

سبعة وأبواب النار سبعة ؟ وما معنى قوله « عليها تسعة عشر » (١) .
وما فائدة هذا العدد ؟ وربما سألوا عن آيات أوهموا فيها التناقض ،
وزعموا أنه لا يعرف تأويلها الا زعيمهم كقوله « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه
انس ولا جان » (٢) . وقريق من المؤيدين يحاولون أن ينسبوا أقوالا لأئمة
الأشاعرة والصوفية في تأييد علم الحروف . ومن هؤلاء نرى أحد كتاب
القرن الثامن الهجري يقول « قال الامام الغزالي : من كتب حروف المعجم
وحملها كانت حرزا له ومنعت اللصوص أن يتعرضوا لأمتعته ، وفيها من
المنافع اذا عدد يطول ذكره . وكيف لا والحروف جالبة لكل تلاوة وكل
ذكر لله تعالى وأنه لا يمكن للمتكلم الا أن يأتي بالحروف ، وانظر حروف
لا اله الا الله وحروف محمد رسول الله كيف وقع الاتفاق بينهم فحروف
لا اله الا الله اثنا عشر حرفا ، وحروف محمد رسول الله اثنا عشر حرفا .
قال مؤلف هذا الكتاب (أي ابن منكلى) واذا كشف للانسان أسرار
الحروف فقد وقع على كنز عظيم . أنكر جماعة من الفقهاء هذا العلم ولعمري .
انهم معذورون من وجوه . أحد الوجوه لم يجدوا من يبحث معهم على
الانصاف واقامة البرهان الواضح والقول الراجح وتزييف الرد الفاضح
فان العالم اذا رأى حجة الخصم أذعن بخلاف الجاهل أو المتجاهل ، وجمهور
العلماء أثبت ذلك العلم . ثم يعدد ابن منكلى أسماء بعض العلماء الذين
ألفوا في هذا العلم مثل الصوفي سهل بن عبد الله التستري والامام حجة
الاسلام أبي حامد الغزالي وابن عربي « الصوفي العالم الرباني » وعالم
آخر اسمه أحمد بن محمد الشهير بابن (ويغلان البجاني) الذي ألف كتابا
اسمه « الوشى الموصون واللؤلؤ المكنون » وآخر هو « الشيخ الامام العلامة
أبو الحسن الخراساني في كتابه الذي سماه بحكم الكشف » (٣) .

رسالة الحيوانات وقيمتها الرمزية :

لعل القيمة الحقيقية للرمز عند اخوان الصفاء تكمن في الرسالة التي
خصصوها للبحث في « كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها » (٤) . اذ كتبها
الاخوان على طريقة « كنيئة ودمنة » في شكل حوار بين الحيوانات وبنى
الانسان. في حضرة ملك الجن الذي شكت اليه الحيوانات جور بنى الانسان
عليها وادعاهم بأنهم أرباب للحيوانات ، وهذه عبيد لهم ، وتنتهي النتيجة

(١) قرآن كريم ، سورة المدثر ، آية ٣٠ .

(٢) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، آية ٣٩ . انظر : البغدادي ، الفرق بين الفرق .
مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

(٣) انظر في هذا (محمد بن منكلى ، الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية -

مخطوط ، مرجع سابق ، ص ٩٠ - ٩٣ ، ١٤٢) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٧٨ - ٣٧٨ .

بالحكم على الحيوانات بأن تظل أسيرة في أيدي بني آدم الى أن يدور
القران .

ويقول الاخوان في نهاية هذه الرسالة « واعلم أيها الأخ انا قد بينا
في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب ، ولا تظن بنا ظن السوء ، ولا تعد
هذه الرسالة من ملاءمة الصبيان ، ومخارفة الاخوان ، اذ عادتنا جارية على
أن نكسو الحقائق ألفاظا وعبارات واشارات كيلا يخرج بنا عما نحن فيه ،
وفقكم الله لقراءتها واستماعها وفهم مغانيها » ، ثم يقول الاخوان انه اذا
كان غرضهم في رسالة الحيوان هو البيان عن أجناس الحيوانات وكمية
أنواعها واختلاف صورها ، الا أنه كان لهم فيها غرض آخر « انما أردنا
أن نبين حقائقها بتلك الاشارات والعبارات ، فلا يخفى على الحكماء غرضنا
في ذلك » (١) .

وفي الرسالة الجامعة أشار الاخوان الى قصدهم من الرموز الواردة
في رسالة الحيوانات بقولهم « قد دوننا فيها معاني كثيرة وعلوما غزيرة
وحكما جلية ، لا يسمننا كشفها والابانة عنها الا بما ذكرناه منها . ولكننا
لما شرطنا في رسائلنا المقدمة عليها المشيرة اليها ، انا نبين الاشارات ونفك
الرموز بالبراهين والدلالات ، وجب علينا أن نبين شيئا مما لوحنا به
بنلويح هو أشفى من ذلك ، وأبين قليلا » (٢) .

ومن ثم يقول الاخوان « ان المراد بذلك من ذكر البهائم هو أمثال
مضروبة ودلالات مكتوبة على أمثالها في الحلقة البشرية والأشخاص
الانسانية » (٣) . ثم يوضح الاخوان أن المقصود بالبهائم هم آل البيت من
ذرية النبوة ، وأن بني الانس يرمزون لحكام دولة أهل الشر الذين أخذوا
الخلافة والامامة قهرا من غير استحقاق ، وأرغموا ذرية النبوة - أي
الحيوانات - على الاقرار بولايتهم ، فيقول الاخوان « وأما بنو آدم المتسلطون
على البهائم الطاهرة ... فان أمثال هذا الجنس من البهائم هي الطائفة
الماسورة في أيدي أصحاب الرأي والقياس (٤) ، والعمى والالتباس ،
وأتباع الطواغيت والأبالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء وأضداد

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٢) الرسالة الجامعة الجزء الاول ، ص ٤٣٧ - ٤٣٨ . ومن المعلوم أن الرسالة
الجامعة لم يكن يطلع عليها أعضاء الجماعة الا بعد قراءتهم للرسائل . ومن ثم فانه
لم يكن هناك ما يمنع من كشف بعض الاسرار والرموز للاخوان بعد أن يكونوا قد
تخرجوا في مراتب أعلى من مراتب الدعوة .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٤) الشيعة دائما ضد فكرة الرأي والقياس ، ويرون أن الامام فقط هو صاحب
التأويل .

الأئمة (١) ، الذين يبتغون الفساد في شرائع الأنبياء ، الذين يريدون أن يقيموا لأنفسهم المنازل الذنيرية ويسموا بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، وهم جنود إبليس وخيله ورجله ، فلا يزال ذلك دأبهم يستذلون ذرية النبوة ومن اتبعهم من المؤمنين ، الذين هم أمثال البهائم السليمة القليلة الأذى كالغنم والبقر وما شاكلها ٠٠٠ » (٢) .

وقد تعرض بعض الباحثين لاستخلاص المعاني الباطنية التي تضمنتها ظواهر النصوص في رسالة الحيوانات بوجه خاص ، واستخلصوا من ذلك أهم النتائج التي توضح الاتجاهات السياسية لجماعة اخوان الصفاء (٣) . ولعل « إيف ماركبه » هو أكثر الباحثين غوصا في هذا المضمار ، فقد كانت رسالة الحيوانات هذه هي المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه في بحثه لمذهب اخوان الصفاء في الإمامة . وقد أطلق ماركبه على هذه الرسالة « الأسطورة الممتعة قليلة ودمنة » ، وأن الحيوانات في رأيه ترمز إلى طائفة الاسماعيلية ، كما يرمز اليعسوب ملك النحل لامام الفرقة الاسماعيلية ، أما بنو الانس فيرمزون للخلفاء الغاصبين (٤) .

(١) سنعرض لفكرة ازداد الأئمة في الفصل الأخير من الباب الثاني الذي خصصناه لبحث الإمامة عند اخوان الصفاء .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٤ .

(٣) يقول عارف تامر مثلا ، لتكلم عن أهم رسالة في رسائل اخوان الصفاء ، ولا بد من الإشارة والقول بأن ما جاء فيها من الرموز والاشارات والتعابير كان على لسان الحيوانات ، وقد مرت مرور الكرام على كل الذين عالجوا موضوع رسائل اخوان الصفاء ، فلم نر أحدا منهم يفسرها لنا أو ذكر الغاية من وضعها ونعني بهذه الرسالة رسالة الحيوانات . ثم يورد بعض النصوص من الرسائل والرسالة الجامعة مما ورد على ألسنة البهائم ليستخلص منها أن تحكم الانسان في الحيوان يرمز إلى تحكم أهل الظاهر بأهل الباطن وتحكم أهل الشر بأهل الخير وأن الحيوانات - أتباع الاسماعيلية - رفعت صوتها عاليا بالدعاء لله أن يفرج عنهم بظهور الامام الذي يأخذ حقهم ويفك البهائم من الأسر ويجعل أعداءهم مكانهم ، وعندئذ تظهر دعوة اخوان الصفاء ويقوم رئيس مدينة أهل الخير - الامام - وتنظف الأرض من أنجاس الجاهلية (عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥ - ٤٧) .

(٤) Yves Marquet, Imamat, op. cit., pp. 53, 55-56, 58.

بل يذهب ماركبه إلى حد اعتبار الجن يرمزون للعقل الكلي والنفس الكلية وصاحب العزيمة PInflexible هو المشرع ويمثل النفس الناطقة الانسانية وبمعنى أكثر خصوصية يمثل نفس محمد عليه السلام انظر Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 421.

أهداف استخدام الرموز عند الإخوان :

تتكرر فكرة الرمز في مواطن كثيرة من رسائل اخوان الصفاء (١) ، خصوصا في المسائل الاعتقادية الخاصة بمذهبهم مثل مسألة الخلافة والامامة . ولعل الإخوان يهدفون من استخدام هذا الأسلوب الى تحقيق عدة أغراض يمكن ايجازها فيما يلي :

١ - تأكيد مبدأ التقية :

لما كان الإخوان شديدي الحذر ، يأخذون بالتقية (٢) أخذا شديدا ويكثرون من التشديد في اختيار أتباعهم ، ولا يوضحون لهم رموزهم ولا أسرارهم الا تدريجيا ، والا اذا أيقنوا أن أقوالهم في محلها وأسرارهم في صدور المخلصين لها ، ولا سيما وأن كشف هدفهم الأساسي قبل أوانه يعرضهم للدمار ، لذا نجدهم يسرون غير ما يظهرون ، ويرمزون الى ما يضمرون برموز وإشارات . وهم يعترفون بذلك اذ يقولون « وجب علينا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ، ونستر ما نريد أن نوضحه ، بعلامات ينغلق معناها ويعتاص حلها ويعسر فتحها الا على من هو من أهلها » (٣) . ومن ثم جعلوها رموزا لا يكاد يطلع عليها ولا يهتدى اليها الا من تهذبت نفسه وارتاض بالمعارف والعلوم الحقيقية وانتمى لجماعة الإخوان ، لأن هذه الرموز بالنسبة لغير أعضاء الجماعة تكون غير مفهومة ، أو كما يقول الإخوان « تمر صفحا على آذان المتخلفين عن أتباع أئمة الهدى » (٤) .

٢ - مهاجمة نظام الخلافة الذي قام على الشورى والاجتهاد :

يستخدم الإخوان لغة الرموز في الكلام عن الأمة التي بعث فيها النبي ، والى الحالة التي تنتهي اليها من الفوضى والاضطراب اذا ما تركت وصية

(١) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٥ - الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٤ - ٣٢٨ ، ٣٤١ ، ٤٦٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣١٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ ، ٣٩٣ ، ٤٤٩ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٢ ، ٣٥٥ .

(٢) أنظر الفصل الثاني من الباب الأول بشأن التقية عند اخوان الصفاء .

(٣) رسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٢٢ - ٥٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٠ . وأنظر أيضا : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٨٢ ، ١٢٢ ، ٢٨٨ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٤ ، ١٦٦ ، ٤٦٢ .

نبيها واختلفت من بعده واعتمدت رأيها ، واجتهدت وملكت عليها ملكا
ونصبت خليفة بغير معرفة من الرسول ولا وصية منه ولا ارشاد .

وقد ساق الاخوان للتمثيل بهذه الفكرة قصة « الغربان والبزاة »
التي تتلخص في أنه كان للغربان ملك منهم ، رحيم بهم ، محسن اليهم . ولما
مات هذا الغراب اختلف الغربان فيمن يملكونه عليهم من بعده ، وتحاسدوا
وخافوا ان تقع بينهم العداوة . فاجتمعوا وتشاوروا وقالوا : لا نرضى
بأحد من أهل الملك الذي كان فينا مخافة أن يعتقد أن الملك انما ناله
وارثا عن أبيه وأقاربه فيسومنا العذاب . وقال أحدهم بترئيس رجل من
أهل الورع والتقوى . وكان بالقرب منهم « باز » قد كبر وخرف وضعفت
قوته عن الصيد ، وتناثر ريشه من قلة المعيشة ، فأقبل يكبر ويسبح
ويظهر التخصع والتورع ، فنادوا به خليفة عليهم . ولما تمكن منهم قوى
جسمه ونبت ريشه ، فكان يأتي كل يوم بعض الغربان فيخرج عيونها
ويأكل أدمغتها ، وأقام على ذلك مدة ، فلما دنت وفاته عمد الى بعض أبناء
جنسه فملكه عليها ، فكان أشد عليهم من سلفه وأعظم بلية ، فندم
الغربان على صنيعهم (١) .

وهذه القصة الرمزية مثل صريح على رأى الاخوان في قيام الخلافة
على الشورى وما في ذلك من مخالفة لارادة صاحب الرسالة ووصيته
التي أوصى بها . وأن قيام خلافة أبى بكر - الذى رمزوا اليه بالبازى - على
أساس الشورى والاجتهاد ، ثم قيام أبى بكر باستخلاف عمر بن الخطاب
- الذى رمزوا اليه ببعض أبناء جنس البازى - قد أدى الى ندم
المسلمين الذين رمزوا اليهم بالغربان ، لأنهم أضيقوا بسبب اجتهادهم
الحاطى .

٣ - التدليل على أن الأئمة هم أفضل البشر بعد الأنبياء :

خصص الاخوان فصلا للبحث في « فضل الحيوانات بعضها على
بعض » ، أشاروا فيه الى التفاضل بين البشر قياسا على التفاضل بين
الحيوانات التي يوجد فيها ملوك ورؤساء ، توطئة للقول بأن النبي والأئمة
من بعده هم أفضل البشر ، وليبرروا فكرة خلافة النبي في إطار فلسفى قوامه

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ . وقد أشار الاخوان في نهاية
عرضهم للتصية الى أن هذه القصة ما هي الا رمز ومثال ، فقالوا « فلتكر أيها الأخ في هذا
المثل ، واعتبر به في أحوال من مضى ، ولا تغفل هذه الاشارات » وقد استخلص بعض
الباحثين نفس المعنى الباطنى لهذه القصة الرمزية ومنهم د . جبور عبد النور ، اخوان
الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

ان « السالف يقوم مقامه من يخلفه ، ويحفظ صورته ، ويرث منزلته ، ويستحق مرتبته لثلاث تنقطع آثاره » . وفي بداية هذا الفصل يشير الاخوان الى لغة الرمز المستخدمة فيه ، وان هذه اللغة « يدق سرها ويصعب تأملها الا على المرتاضين بالعلوم الفلسفية » . وأتباع المرشدين ٠٠٠ وأتباع أصحاب المعجزات من الأنبياء والمرسلين ، والأئمة الراشدين ، والخلفاء الناصحين ، القائمين في الأمة مقام المنذرين ، (١) .

٤ - القول بأن الأئمة فقط هم أصحاب التأويل :

حيث يرى الاخوان أن كلام الله تعالى نفسه وكلام أنبيائه وأقوابيل الحكماء كان لابد لها أن تكون بلغة الرمز حتى يسهل فهمها نظرا لأنها موجهة الى البشر جميعا على ما بينهم من تفاوت في مدى فهمهم . كما يرون أيضا أن هذه الرموز والاشارات لا يستطيع أن يبين معناها ومغزاها ومرماها الا « الأئمة الاتقياء » وخلفاؤهم (٢) . ومن ثم فالأئمة وحدهم هم أصحاب تأويل الكتب السماوية . ومن المعلوم أن الشيعة هم الذين انفردوا بهذا الرأي ولم يقرروا الاجتهاد ولا القياس (٣) في أى أمر من الأمور الدينية ، بل ان هذا الحق قاصر فقط على أئمتهم ، وهو ما سنعرض له بتفصيل أكبر في المبحث التالي .

وبصفة عامة ، يمكن القول بأن السبب الرئيسى فى لجوء الاخوان - وغيرهم من الفلاسفة المسلمين - الى استخدام أسلوب الرموز فى التعبير عن أفكارهم عموما وأفكارهم السياسية خصوصا هو ذلك المناخ الذى

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٩٣ - ٤٠٢ .

(٢) انرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٣) بذهب البعض الى استثناء فرقة الشيعة الاثنى عشرية من الفرق الشيعية التى لا تؤمن بحق الاجتهاد ، ويقولون بأنها احدى أشهر الفرق الاسلامية التى تؤمن بالاجتهاد واستمرارية فتح بابه حيث ترفض القول بخلقه ، وأنه بالامكان اعتبارهم غير مؤمنين بالاجتهاد فى حالة اعطاء الاجتهاد معنى مرادفا للقياس ، بينما واقع الأمر عند الشيعة - فى رأى هؤلاء - انما هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعى ، وهو أمر ساعد فى نظرهم الى حد كبير على استمرارية وتطوير الفقه الاثنى عشرى .

أنظر مثلا : محمد تقى الحكيم ، الأصول العامة فى الفقه للقارن ، بيروت ١٩٦٣ .
ميرزا على الفروى البريرى ، الاجتهاد والتقليد من التنقيح فى شرح العروة الوثقى ، النجف ١٩٦٦ - الشيخ محمد حسين الأصفهانى ، الاجتهاد والتقليد النجف ١٩٥٧ ،
الجزئين الأول والثانى - محسن العاقل ، أعيان الشيعة ، دمشق ١٩٣٥ ، الجزء الاول ،
القسم الثانى - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، مطبعة العرفان ،
صيدا ١٢٣٠ هـ ص ٢٥ وما بعدها .

سيطر على البيئة الاسلامية والذي كان مشبعا بالكبت والارهاب الفكرى
الذى لم يكن يسمح للآراء المعارضة للأنظمة السياسية والدينية القائمة
بالظهور الا فى صورة سرية أو فى صورة رمزية وهى «التقية الضرورية»
التي أشرنا اليها من قبل (١) .

(١) أنظر الفصل الثانى من الباب الأول من هذا البحث . ويمكن القول بأن مبدأ
الحرية والنظرية الديمقراطية فى الحضارة اليونانية هو الذى أدى الى ظهور فكر سياسى
معبأ عنه بأساليب صريحة بعيدة عن السرية والألغاز . فقد كان اليونانى يردد على
لسان خطبائه وفى تمثيلياته بأن غير اليونانى - ولعله يقصد بذلك الفارس والمصرى
القديم - اذا كان يستطيع أن يقبل حكم الفرد الواحد ، فان الشعب اليونانى لا يقبل
الا حكم الحرية أى الحكم الديمقراطى . ومن ثم كانت كتابات فلاسفة اليونان فى
السياسة كتابات صريحة تحمل كثيرا من أوجه النقد والمعارضة للأنظمة القائمة آنذاك .
وبالطبع لم يكن هذا حال البيئة الاسلامية حتى فى أوج عصورها الحضارية (أنظر :
د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ وما بعدها) .

المبحث الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان

أما النظرية الفلسفية الثالثة التى اعتمد عليها الاخوان فى اقامة صرح فلسفتهم عموماً ، وفلسفتهم السياسية خصوصاً ، فهى نظرية التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، أى استخدام الظاهر للوصول الى المعنى الباطن المستتر .

وهناك نمطان للتوفيق أو التأويل ، الأول منهما يذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة . أما النمط الثانى فهو نمط أدق وأعمق من سابقه ، والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية .

التطور التاريخى لفلسفة التأويل :

هناك ارتباط وثيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لعدة أسباب لعل أهمها (١) :-

١ - أن تاريخ الفلسفة يبرهن بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة ، حتى أنه يقال أن الديانات القديمة المصرية والبابلية والأشورية هى التى مهدت لظهور الفلسفة فى بلاد اليونان .

٢ - أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظرى أو التأمل العقلى ، بل يدعو الى التأمل فى ظواهر الكون ويحث على النظر العقلى .

(١) د . امام عبد الفتاح امام ، مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

٢ - إن دراسة الفلسفة لا تهز المعتقدات الدينية الا اذا كانت هذه الأخيرة ضيقة وجامدة ومتزمنة .

إن الاحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفه امر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف ، بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي . لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموعظ في القدم ، كما نجد كل المدارس الفلسفية في العصر القديم تقريبا تحتفظ بمدان - صغير أو كبير - للأمور الدينية .

وبالرغم أن النابيل الفلسفي كان معروفا لدى اليونان (١) ، وأن الفيثاغوريين كانوا أول من ابتكر هذه الطريقة ، الا أن الاسكندرية كانت هي المركز الأهم لهذا النمط في نحو عصر « فيلون » الذي كان لكتاباتهِ في هذا الصدد أثر مباشر أو غير مباشر على مفكرى المسيحية والاسلام في العصر الوسيط . ومن ثم نجد أن بحث العلاقة بين الدين والفلسفه أو بين الرُوح والعقل ، كانت طابع التفكير في العصر الوسيط ، وهو ما نراه واضحا لدى فيلون اليهودي وأمثاله بالاسكندرية ، وعند بعض آباء الكنيسة في ذلك العصر ، كما أن الفلاسفة المسلمين بوجه عام لم ينكر أحد منهم هذا الاتجاه (٢) .

ولعل ظاهرة تاويل النصوص الدينية لدى المفكرين الدينيين ، ترجع اساسا الى أن الأنبياء وأحبار الدين ورؤسائهم تكلموا في بعض الأمور ، مثل مسائل الطبيعة وما بعدها بأسلوب المجاز والألفاظ عمدا لخطورة الموضوع وصعوبة فهم العامة له ، ومن ثم وجب التاويل لبعض النصوص بالنسبة للحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لادراك ما فيها من حقائق وردت بطريق الرمز والمجاز (٣) .

التاويل عند اليهود :

كان من الطبيعي أن ينساق اليهود - وقد رأوا لليونان فلسفه تناولت المسائل الالهية وغيرها من المسائل التي تعرض لها دينهم - الى

(١) يرى براون أن فكرة التاويل (مانوية) في الأصل ، بينما يرى كل من ايفانوف وماسينيون أنها اسلامية النشأة دون أن يوضحا ذلك . انظر :

— Browne, A Literary History of Persia, Cambridge, Op. Cit., Vol. I. p. 139.

— Ivanow, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2, p. 17.

— Massignon, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2, p. 767.

Emile Brehier, Les Idées Philosophiques et Religieuses (٢)
de Philon d'Alexandrie, Paris 1908, pp. 36-37.

Ibid, p. 40. (٣)

البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم ، وبين ما علموه في هذه الفلسفة .
وقد انتهوا الى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحا للحكمة التي تزخر بها
التوراة نفسها . ومن ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من
التوراة بطريق التأويل . وقد قام عمل « فيلون » على هذا التصور والفهم .

ولعل من أهم نوافع المزج بين العقل والنقل عند اليهود ، هو أنهم
كانوا أصحاب أول دين سماوى له كتاب تناول كثيرا من المشاكل التي
شغلت بال قدامى الفلاسفة ، فرأوا العمل على اظهار دينهم بأنه حوى كل
ما يعتز به اليونان من فلسفة نقبلتها عقول الأمم الأخرى ، فكان بين هذا
الجوئهم الى التأويل المجازى .

ونجد بعد فيلون بعدة قرون ، بعض أحبار اليهود وثباتهم
ينصبون الى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازى للتوراة ، مثل سعاديا
الفيومي في القرن العاشر الميلادى ، وابن جبرويل في القرن الحادى عشر
الميلادى ، وابن ميمون في القرن الثانى عشر الميلادى (١) .

التأويل في المسيحية :

واذا انتقلنا الى العصر المسيحى ، نجد نفس المشكلة وقد وضعت
أمام مفكرى هذا العصر وفلاسفته ، كما وضعت من قبل أمام مفكرى
اليهودية . وكما ستظهر فيما بعد أمام فلاسفة الاسلام .

فقد رأى فلاسفة المسيحية أن الانجيل اذا كان قد حوى ما هو حق
من الفلسفة اليونانية ، فانه قد حوى حقائق أخرى لم يصل اليها فلاسفة
اليونان ، الا أن نصوصه اذا أخذت كلها حرفيا ، لا تظهر منه هذه الحقائق .
ومن ثم كان لابد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعانى
الخفية الفلسفية . وقد وقفت الكنيسة هذا الموقف منذ البداية ، حيث
قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معانى متعددة ، وضرورة التأويل
أحيانا على ضوء القواعد والأصول التي تعارف عليها اليهود من قبل .
فترى مثلا كليمانس الاسكندري (القرن الثالث الميلادى) يؤول ما جاء
في الكتاب عن قصة خلق العالم ويأتى بعده أوريجين والقديس جيروم
(القرن الخامس الميلادى) فيسيران في نفس الاتجاه الذى اختطه
كليمانس (٢) . ثم نجد القديس أوجستين يسير في التأويل المجازى
بشرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة ومع ضرورة تقدير المعنى الحرفى
أولا . وقد أصبح هذا الشرط الأخير مبدأ متوارثا لدى كثيرين من مفكرى

(١) د . محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٢٠

Martin J. Philon, Paris 1902, pp. 38-39.

(٢)

ورجال الدين المسيحي فيما بعد ، مثل القديس برنارد (القرن الثاني عشر الميلادي) الذي وقف موقف المعارض الشديد للنزعة التوفيقية المغالية التي كانت تتغافل المعنى الحرفي الذي هو الأساس للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ومثل ألبرت الكبير (القرن الثالث عشر الميلادي) الذي يعتبر بحق الممثل للتفسير الحرفي ، وتلميذه الشهير القديس توماس الاكوينى الذى كان يستبعد التأويل المجازية اذا كانت تتعارض مع النص الحرفي (١) .

التأويل فى الاسلام :

وقد ثارت نفس المسألة فى الاسلام ، وربما كان ذلك للعوامل نفسها التى من أجلها ثارت فى اليهودية والمسيحية ، مع اضافة عامل جديد وهو أن أصحاب كل مذهب من المذاهب الاسلامية حاولوا ايجاد سند لأرائهم من كتاب الدين نفسه عن طريق تأويل نصوص القرآن بما يتفق مع هدفهم .

وقبل الكلام عن التأويل لدى مفكرى الاسلام ، نشير الى الفرق بين التفسير انذى يراد منه فهم القرآن ، وبين التأويل الذى يراد منه الاستدلال لرأى أو مذهب معين . وبالرغم من أن رجال السلف فى فجر وصدر الاسلام كانوا يتهيبون القرآن (٢) ، الا أن القرآن لم يلبث أن ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل . فقد ظهرت التأويل المجازية لكثير من آياته على أيدي

(١) Emile Brehier, La Philosophie du Moyen — Age, Paris 1937, pp. 158-161.

والواقع ان فلسفة القديس توماس الاكوينى تستمد من المنطق الاسلامى فى هذا الجانب فكرة الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية لا على أساس التمازج والصراع بين الحقيقتين ، بل على أساس الامتزاج والتزاوج بينهما (د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٦٥) .

(٢) روى ابن سعد أن القاسم بن محمد بن أبى بكر وسالم بن عبد الله بن عمر كانا يمتنعان عن تفسير القرآن اذ يريانه أمرا خطيرا (ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٠ ، الجزء الخامس ، ص ١٣٩ ، ١٤٨) كما ضرب عمر بن الخطاب بدرته رجلا ضربا وجعا كان يسأل عن متشابه القرآن (تفسير المنار ، الجزء الثامن ، ص ٦٥١) وكان الأمر كذلك فى أيام بنى أمية (انظر : ابن سعد ، الطبقات الكبرى . مرجع سابق ، الجزء السادس ، ص ٤٧ ، ٦٤ - الغزالي ، الجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ص ٣٤) على أن الأمويين لم يروا بأسا من تفسير القرآن بالمأثور الثابت من الرسول والصحابة والتابعين بالنقل الصحيح ، بل قد ظهرت الحاجة شديدة اليه . والمثل الأعلى لهذا الضرب من التفسير نجده فى تفسير الطبرى .

المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، بل قبل هذه الفرق أيضا (١) ، لكن رجال هذه الفرق هم الذين توسعوا في هذا الضرب من التأويل ، وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محددة ، ولهم لبلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة .

فالمعتزلة ، وقد أرادوا أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا حرية المرء في أعماله ، صرفوا كثيرا من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرة الى معان أخرى مجازية . ومن أجل ذلك نجد بينهم وبين فيلون وابن ميمون تشابها كبيرا من ناحية الهدف من التأويل في بعض النواحي ، وإن اختلفوا عنهما في أن هدفهم لم يكن اظهار اشتغال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية (٢) . بل إن بعضهم رأى أنهما متناقضان ، ومع ذلك حاولوا التقريب بينهما لا على اعتبار أنهما شيء واحد ، بل لأنهم شعروا بضرورة التوفيق بينهما مدفوعين بعقيدتهم في المنزلة بين المنزلتين (٣) .

والصوفية لهم أيضا تأويل مجازية للقرآن خاصة بهم . وهم مثل الشيعة يرون أن الامام علي بن أبي طالب ورث عن الرسول عليه الصلاة والسلام علم هذه التأويل كلها التي لا ينبغي أن تلقن الا للمريدين وحدهم شيئا فشيئا . وهذه الفكرة ينكرها أهل السنة ، إذ أن النبي عندهم لم يخف شيئا عن جمهور أمة ، ولم يفض لأحد بعلم باطنى (٤) .

(١) أنظر مثلا تفسير مجاهد للمحدث المعروف لقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » الى ربها ناظرة » ، قرآن كريم ، سورة القيامة ، الآيتين رقم ٢٢ ، ٢٣ . (تفسير الطبرى ، الجزء الثامن والعشرون ، ص ١٠٤) . ويرى جولدتسيهر أن معظم المدارس الفقهية التي تنازعت العالم الاسلامى اتخذت في كثير من الوقائع مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه والحالات الواقعية الاجتماعية والسعى للمطابقة بين القانون الضيق مكة والمدينة وانظروا الجديدة للفايزة الواسعة الأمر الذي دعت اليه الفتوحات للبلاد الأجنبية والاتصال المباشر بأشكال جديدة من الحياة (جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام مرجع سابق ، ص ٧٣) .

(٢) يمكن الرجوع لتأويل المعتزلة في « أمالى السيد المرتضى » للشرىف المرتضى أبى القاسم على بن طاهر ، وفي « الكشف » لمحمود بن عمر الزمخشري الذي جاء بعد الشرىف بقرن من الزمان ، ومناقشة ابن قتيبة الدينورى لهذه التأويل للمعتزلية في كتابه تأويل مختلف الحديث ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٨٠ وما بعدها ، وقد عني الامام فخر الدين الرازى والمتوفى سنة ٦٠٦ هـ بتنفيذ آراء المعتزلة ونقد تأويلهم للقرآن تأويلات يظهر فيها الميل الى الراى والتعسف وذلك في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، القاهرة ١٣٣٣ هـ) .

(٣) زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

(٤) جولدتسيهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

وبرى البعض أن تأويل الصوفية والشيعة . وخاصة الباطنية منهم ، تختلف عن تأويل المعتزلة في أمرين (١) :

١ - المبالغة في التأويل المجازي الذي لا قرينة عليه مطلقا من القرآن في طلب ما زعموه من المعاني الخفية فيه ، حتى خرجوا به عن معانيه الحقة .

٢ - اسناد هذه التأويل للامام على بن أبي طالب دون دليل صحيح (٢) .

وتعرض مشكلة التأويل أيضا لأهل السنة من رجال علم الكلام . فيتعرض لها كل من الامام الغزالي (القرن الخامس الهجري) وابن تيمية (القرن الثامن الهجري) على سبيل المثال ، ويقف كل منهما موقفا خاصا يتعارض مع موقف الآخر في هذه المشكلة .

فيرى الغزالي أن في القرآن والحديث نصوصا تفيد غير معانيها الظاهرية ومن ثم يميز تأويلها ، ولهذا عني بوضع رسالة في ذلك تسمى « قانون التأويل » ، كما تناول نفس المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي « الجوامع العوام عن علم الكلام » ، حيث أن بعض النصوص القرآنية والحديثية لها في رأيه معاني خفية لا يصل إليها الا أهل المعرفة . والامام الغزالي مع مشاركته للصوفية في أنه يوجد « مريدون » يصح أن تذاق لهم التأويل الحقيقية والمعاني الخفية لبعض النصوص ، لم يفرط مثلهم في التأويل ، بل انه رأى التوقف فيه عندما لا يوجد دليل قطعي على تعيين المعنى المجازي المراد (٣) .

أما الامام تقي الدين بن تيمية ، فانه قد وقف من مشكلة التأويل موقفا معارضا حيث يرى ضرورة التفرقة بين مدلول التأويل في عرف السلف الذي يعني التفسير وبيان المراد من النص ، وبين مدلوله عند المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة حيث يعني التأويل صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى آخر يخالف ذلك (٤) . ولذا نرادينقد

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٧ - ١٥٨ - د . محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ .

(٢) من ذلك قول بعض دعاة مذهب الاسماعيلية « أما أسرار القرآن التأويلية واظهار معاني الرموز والاشارات ، فقد خص بها على والأئمة من بعده الى يوم الدين » (مصطفى طالب ، الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكاتب العربي بيروت ١٩٦٦ ، ص ٩٣٠)

(٣) أنظر في ذلك : الغزالي ، قانون التأويل ، القاهرة ١٩٤٠

الغزالي ، الجوامع العوام عن علم الكلام ، مرجع سابق .

(٤) ابن تيمية ، بيان موافقة صريح العقول لتصحيح للنقول على هامش كتاب =

بشدة ابن رشد وابن سينا والغزالي وغيرهم من المتصوفة والفلاسفة الذين اصطنعوا طريقة التاويل لست آرائهم في القرآن والحديث ، وبذلك مزجوا هذين المصدرين المقدسين بالآراء الفلسفية التي جعلوها أصلا يؤولون النصوص الدينية بحسبها لمتفق معها ، ولذلك أيضا قد يضطرون - عندما يحدون أن النص لا يوافق ما زعموه حقا بعقولهم - إلى أن يقولوا أن الرسل تكلموا على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة إلى افهام العامة وأمثالهم (١) .

وعلى أية حال ، فقد وضعت المشكلة نفسها أمام كثير من مفكرى الاسلام وفلاسفته من الكندي واخوان الصفاء والفارابى والسجستاني ومسكوبد وابن سينا فى المشرق (٢) ، ومن البطليوسى وابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى المغرب ، بل تظل العلاقة بين الفلسفة والدين طوال عصور متعاقبة إحدى أهميات المسائل الكبرى للفكر الإسلامى (٣) .

ولسنا بصدد عرض كل الجهود التى بذلت فى هذه الناحية ، ولكن ما يهمنا هو أن نعرض بإيجاز لمذهب اخوان الصفاء فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة واتخاذهم مبدأ التاويل وعلاقة هذه الفلسفة بفلسفتهم السياسية .

التاويل عند اخوان الصفاء :

يتوقف فهم مذهب الاخوان فى فلسفة التاويل على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب ، وعلى أفكارهم الخاصة بفلسفة الظاهر والباطن من جانب آخر .

أولا - العلاقة بين الدين والفلسفة فى نظر الاخوان :

يرى الاخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة (٤) .

منهاج السنة فى الرد على منهاج الكرامة ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، الجزء الأول ، ص ١١٥ - ١٢٠ .

(١) للرجع السابق ، ص ٧٣ ، ١١٧ - ابن قيمية ، منهاج السنة فى الرد على منهاج الكرامة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٩٨ .

(٢) يبدو أنه كان هناك اتجاه واحد للخطوط التى رسمت للتوفيق بين الدين والفلسفة عند كل من الكندي واخوان الصفاء والفارابى وابن سينا . (أنظر : سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٣٨) .

(٣) لويس جاردييه ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٦ - ٧ .

(٤) قد تختلف الألفاظ الفلسفية عن الألفاظ الشرعية ولكن المضمون واحد ، فمثلا يستخدم الاخوان لفظ « الحلال » فى انشريعة بنفس معنى ومدلول لفظ « العدل » فى الفلسفة (أنظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٨) .

ويتضح ذلك من قولهم « اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران الهيمان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل ، ويختلفان في الفروع. » . فاذا كانت الفلسفة تهدف الى تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى التمام والخروج من حد القوة الى لفعل بالظهور لتتال بذلك البقاء والدوام والخلود ، فان الغرض من النبوة والناموس هو تهذيب النفس الانسانية واصلاحها وتخليصها من جهنم لتصير في الجنة . وادا كان هذا هو هدف كل من الشريعة والفلسفة ، الا أن لكل منهما طريقها المختلف لتحقيق المقصود . وسبب اختلافهما في نظر الاخوان « الطبائع المختلفة والأعراض المتغايرة التي عرضت للنفس » . فترتب على ذلك اختلاف موضوعات الشرائع والديانات لكي تتلام مع هذه الطبائع المختلفة في الأزمنة المختلفة ، كما اختلفت عقاير الأطباء وعلاجاتها بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع ، وبحسب اختلاف الأزمنة والامكنة » (١) . ومن يقول الاخوان « أهل الفلسفة الحكمية والشريعة الدينية المتفقين في جواباتهم عن المعاني الحقيقية » (٢) ، ويقولون أيضا « وما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة من اختلاف في اللفظ في ذلك واتفاق المعاني » (٣) .

والفرق بين صاحب الشريعة وبين الفيلسوف في نظر الاخوان هو فرق في الشكل وليس في المضمون . فصاحب الشريعة « لا ينسب الى رأيه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهى في وضع الشريعة، لكنه ينسبها الى الوسطة التي بينه وبين ربه من الملائكة التي توحى اليه في اوقات غير معلومة » ، أما الحكماء والفلاسفة اذا استخرجوا عنما من العلوم أو صنعة من الصنائع أو دبروا سياسة « نسبوا ذلك الى قوة أنفسهم واجتهادهم وجودة رأيهم وفحصهم وبحثهم » (٤) ، ولكن كلا من النبي والفيلسوف ليس الا أحد النفوس الجزئية التي تصورت بصورة النفس الكلية أو قاربتها « وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة ، وكلما كانت أكثر قبولا كانت أفضل واشرف من سائر أبناء جنسها » (٥) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ .
 - (٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٢ .
 - (٣) الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ١١٠ .
 - (٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٦ .
 - (٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٠ .

ولما كان هدف كل من الدين والفلسفة هدف واحد في نظر اخوان الصفاء (١) ، فقد قام مذهبهم على أساس الجمع بين الشريعة الفلسفية (٢) . ومن ثم مجدوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة (٣) ، ووضعوا الحكماء والكهنة في مصاف الأنبياء والرسل . فمدينة اخوان الصفاء الفاضلة تضم الى جانب أهل الديانات والشرائع النبوية ، أهل الآراء الفلسفية والحكمية . فقد ذكر الاخوان الى جانب نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد كل من اليزدان وأفلاطون (٤) . كما استشهدوا في المسألة الواحدة بأحاديث الرسل وأحاديث الفلاسفة أمثال سقراط وبلوهر وفيثاغورث (٥) .

ويمكن القول بأن رسائل اخوان الصفاء - على حد تعبير جاردييه - تقدم الآراء الذكية للفيلسوف باعتباره منسجما مع الدين في حقيقته الأصلية كما يفصح عن ذلك المعنى الخفى (الباطن) بمعنى أن البحث الفلسفي عند الاخوان ينبغي أن ينسلك في المعنى الباطني للقانون الديني (٦) .

(١) يرى الكندي أيضا أن هناك اتفاقا بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ومن جهة الغاية ومن جهة المنهج . فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق والخير ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد الى جانب ذلك ، بل قبل ذلك ، باتباع طريق السمع والخبر ، أي ما نزلت به الشريعة على السنة الأنبياء والرسل (انظر : الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبي ريدة ، مرجع سابق ص ٧٧ - ٨٣) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ . وقد أشرنا الى تطرف الجماعات المتأخرة من حلقات اخوان الصفاء في هذا الصدد في البحث الرابع من الفصل الأول من الباب الأول .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٩ - الرسالة الجاسية ، الجزء الأول ، ص ٤٣٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨ - ١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٧٥ . ويشير ماسينيون الى أن الاسماعيلية هياوا الأذهان لفهم الفلسفة اليونانية ، ووضعوا فلاسفة اليونان في منزلة الأنبياء وأثاروا أعضاء جماعتهم لقراءة بعض الكتب الفارسية ونظروا لأصحابها كأنبياء (Massignon, Esqclopedie de l'Islam, vol. 2, pp. 770-771)

وفي تصورنا أن اخوان الصفاء كانوا هم رواد هذا الاتجاه ، ويؤيدنا في ذلك سيد حسين نصر بقوله « كان لـاخوان الصفاء أهمية خاصة في نشر العقائد الفيثاغورية والهرمسية التي استخدمها الاسماعيلية فيما بعد » (ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٧١)

(٦) لريس جاردييه التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، مرجع سابق ،

ص ٨ ، ٩ .

الشرعية شرط للفلسفة :

إذا كان مذهب اخوان الصفاء هو المذهب الذى يجمع بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية (١) - حيث يرون أن العبادة الشرعية هي الاسلام والعبادة الفلسفية هي الايمان - وان كلا منهما يكمل الآخر ، الا أنهم قدموا الشرعية على الفلسفة ، وجعلوا العبادة الشرعية شرطا للعبادة الفلسفية . وفي هذا يقول الاخوان : أما العبادتان فاحدهما الشرعية الناموسية باتباع صاحب الناموس والانقياد الى أوامره ونواهيته وأما العبادة الفلسفية الالهية وهي الاقرار بتوحيد الله عز وجل فاعلم يا أخى أنك متى كنت مقصرا في العبادة الشرعية ، فلا يجب لك أن تتعرض لشيء من العبادة الفلسفية واعلم أيها الأخ أن جماعة اخوان الصفاء أحق الناس بالعبادة الشرعية وأحق الناس أيضا بالعبادة الفلسفية الالهية » (٢) .

ومن ثم جعل الاخوان الفلسفة في مرتبة تالية للشرعية (٣) ، اذ أن الفلسفة في نظرهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة (٤) . وبناء على هذه الفكرة هاجم الاخوان المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يهملون أداء فروضها والعمل بأحكامها ، ووصفهم بأنهم « شياطين الانس والجن » (٥) . كما ذهب الاخوان أيضا الى أن هناك بعض الأمور التي لا يستطيع عقل الانسان معرفتها أو ادراكها الا عن طريق الوحي . أى عن طريق الشرائع التي ياتي بها الأنبياء (٦) .

(١) يرى السجستاني أن العبادة الشرعية هي العبادة العلية أو علم الظاهر والعبادة الفلسفية هي العبادة السلية أو علم الباطن (انظر : أبو يعقوب السجستاني ، اليبابيع ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦١ - ٢٦٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤١٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٢٧ . وقد ذهب أبو سليمان المنطقي السجستاني (أواخر القرن الرابع الهجري) الى هذا الرأي رغم مهاجمته لـ اخوان الصفاء في اتجاههم للتوفيق بين الدين والفلسفة (انظر : أبو حيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦ ، ٨) . كما يرى الكندي أيضا أن النبوة أشرف من الفلسفة (الكندي ، رسالة في الفلسفة الاولى ، رسائل الكندي الفلسفية مرجع سابق ، ص ٧٧ - ٨٣) .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٢ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ ، ص ٧٧ - ٨٣) .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ - ٢٣ . وقد أشرنا من قبل الى رأى مشابه للكندي (انظر هامش رقم (١) في الصفحة السابقة) .

ثانيا : الظاهر والباطن في فلسفة الاخوان :-

« وإذا كان البشر - كما يرى الاخوان - متفاوتين من ناحية ادراكهم العقلي للأنور ، فقد كان من الصعب على الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يدق فهمها على العامة بسبب ضعف عقولهم ، لهذا جاءت الالفاظ مشتركة المعاني ليحمل كل ذي لب وعقل وتميز بحسب طاقته واتساعه في المعارف (١) . ومن ثم عمل الانبياء على احفاء الأسرار عن العامة والجهال ، لأن أكثر كلام الله تعالى وكلام أنبيائه وأقوابل الحكماء رمز لسر من الأسرار مخفيا عن الأشرار ، وما يعلمها الا الله تعالى والراستخون في العلم ، وذلك أن القلوب والخواطر ما كانت تحمل وهم معاني ذلك فلهذا الغرض ألبسوا حقائق الأشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر ، ولكن الخواص والحكماء يعامون الغرض والحقيقة في ذلك » (٢) .

ويؤدي ذلك بداهة . هو أن الحقائق التي لا يعلمها الا الخاصة ، غلفت بخلاف ظاهري ليفهمها العامة بظاهرها . وهذا المفهوم هو الذي عرف بفلسفة « الظاهر والباطن » ، واتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم أحيانا لقب « الباطنية » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩٩ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٣) أورد أبو حيان التوحيد حوارا بين الحريري والمقدسي يستفاد منه أن فكرة الظاهر والباطن لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان ، ومن ثم لم يكن هناك داع للتطرق لهذه الفكرة لعدم وجود كتاب سماوى لهم ، وإنما هي من نسج القداحين في الاسلام . وفي هذا المعنى يقول أبو سليمان المنطقي السجستاني « وليس ليونان نبي يعرف ، ولا رسول من قبل الله صادق ، وإنما كانوا يفزعون الى حكمائهم في وضع ناموس يجمع مصالح حياتهم ونظام معيشتهم ومنافع أحوالهم في عاجلتهم . وكانت ملوكهم تحب الحكمة وتؤثر أهلها ، وتقدم من تحلى بجزء من أجزائها ، وكان ذلك الناموس يعمل به ويرجع اليه ، حتى اذا ابلاه الزمان وأخلفه الليل والنهار ، عادوا فوضعوا ناموسا آخر جديدا بزيادة شيء على ما تقدم أو نقصان على حسب الأحوال الغالبة على الناس والمطلوبة من الناس (أبو حيان التوحيد ، الامتاع والمؤانسة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٦ ، ٢٢) . ولكننا سوف نشير عند بحث مفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء الى أوجه الشبه بين فكرة المثل الأفلاطونية وفكرة الظاهر والباطن عند فلاسفة الاسلام ، حيث كان الأفلاطون يرى أن للموجدات صورا مجردة في عالم الاله هي المثل الالهية . وقد كانت فلسفة « الباطنية » محل اهتمام كتاب الفرق الاسلامية ، فيقول الشهرستاني عن لقب « الباطنية » الذي لقيت به الفرقة الاسماعيلية « إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ، ولكل تنزيل تأويلا (الشهرستاني الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢) . ويقول الديلمي أنهم إنما لقبوا بالباطنية لأنهم ينسبون لكل ظاهر باطنا ، ويقولون الظاهر بمنزلة القصور والباطن بمنزلة اللب =

وكل شيء عند الاخوان له ظاهر وباطن . فالموجودات التي خلقها الله بعضها ظاهر جلي لا يخفى ، وبعضها باطن خفي لا تدركه الحواس ، وقد جعل الله منها ما كان ظاهرا جليا على الباطن الخفي (١) . والحوادث التي هي المخلوقات في عالم الكون والفساد ، منها ما هي ظاهرة جليلة لكل انسان ، ومنها ما هي باطنة خفية تحتاج في معرفتها الى تأمل وتفكر واعتبار (٢) . والانسان نفسه مكون من جسم ظاهر « كالقشرة » ، ونفس

== (الدليلى ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٢٢) . ويقول ابن الجوزى انهم ادعوا لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري مجرى اللب من القشر ، وأنها توهم الأغبياء صورا وتفهم الفطناء رموزا وإشارات الى حقائق خفية ، وأن من تقاعد عن الغوص على الخفايا والبواطن متمثر . ومن ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه . . . والجهال بذلك هم المرامون (ابن الجوزى ، المنتظم فى التاريخ ، مرجع سابق ، الجزء الخامس ، ص ١١٤) . أما النوبختى فيذكر عنهم أنهم زعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وسنها نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأمر بها ، لها ظاهر وباطن ، وأن جميع ما استعبد به الله العباد فى الظاهر من الكتاب والسنة أمثال مضروبة وتحتها معان هي بواطن وعليها العمل وفيها النجاة : (النوبختى ، فرق الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٥٧) .

وتجدر الإشارة الى ما رواه أهل السنة والحديث عن فكرة « الظاهر والباطن » ، فقد روى أبو الأحوص عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف ، لكل حرف آية منها ظهر وبطن . وفسر أحمد بن سنان هذا الحديث بقوله أن المعنى فى قوله ظهر وبطن يريد ظاهرنا وباطنا فالظاهر هو ما يعرفه العلماء والباطن ما يخفى عليهم (سيرة المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ٢٠ وقد أورد المؤيد فى الدين نص المناظرة التي جرت بينه وبين أحد علماء السنة حول ظواهر القرآن يمكن الرجوع إليها) . والصوفيون أيضا يجمعون على أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، شأنهم فى ذلك شأن بعض أهل السنة . وروى البغوى أنه قيل فى معنى الحديث أن الظاهر هو لفظ القرآن ، والباطن هو تأويله . وإذا كان للصوفية والشيعة تأويلات للقرآن تختلف عن تأويلات أهل السنة فإن أهل السنة قالوا أن للقرآن باطنا يحتاج الى تأويل (ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥) .

وفى تصورنا ان فكرة الظاهر والباطن لها علاقة وثيقة بما عرف عند فرق الشيعة عموما والاسماعيلية خصوصا بدور السر ودور الكشف من ناحية ، وبفكرة التقية من ناحية أخرى . فهم يرون أن الأرض لا تخلو من أمام قط ، اما ظاهر مكشوف واما باطن مستور ، فإن كان ظاهرا كان حجه مستورا ، وإن كان مستورا كان حجه مكشوف . وقد مثل جعفر الصادق عن الحاجة الى اتخاذ الباطن فى الحجب والعدول بها عن طريق الايضاح والاطهاز ، فأجاب : « هي الحاجة الى اتخاذ الحب فى أغشية السنايل ، والثمار فى الأغشية ليؤم لاستخلاصها ذو البصائر والأبصار » . فبين الله سبحانه فضل المجتهدين على المقصرين والمجاهدين على القاعدين (للمؤيد فى الدين داعى الدعاة ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المجلس السادس عشر) .

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٤١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٣ .

باطنة خفية و كاللب » (١) . وكل كوكب له ظاهر وباطن في جسم
الانسان (٢) . والعدواة والجهاد نوعان ، أحدهما ظاهر جلي وهو عدواة
وجهاد الكفار والمخالفين في الشريعة ، والآخر باطن خفي وهو عدواة وجهاد
النفس الشهوانية والنفس الغضبية « الشياطين المخالفين في الجبلة
المتضادين في الطبيعة » (٣) . وأحكام الشرائع أيضا لها ظواهر هي
الأعمال ، وبواطن هي المعتقدات (٤) والكتب السماوية ظاهرها الإلفاظ
المسموعة ، وباطنها المعاني التي هي التأويلات الخفية . والعلوم أيضا
إذا اعتبرتها كلها : منها قشور وقوالب مركبة ظاهرة ، ومنها ما هي
كالأرواح الخفية المستجنة الباطنة » (٥) . ورسائل الإخوان نفسها ، لها
ظاهر وباطن ، حيث يقول الإخوان عن فصل من فصول رسائلهم « وكان
هذا الفصل من العلم غامضا دقيقا ، ظاهره علم جليل ، وباطنه سر نبيل
مستور وخفي لا يصل اليه الا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العقلية
المؤيدون بالتأييدات الربانية » (٦) .

والظاهر عند الإخوان ستر للباطن . ولا يجب الوقوف عند الظاهر ،
لأن الظاهر لم يوضع الا من أجل الباطن . ومن ثم هاجم الإخوان كن من
تعلق بظواهر الأمور وأعمل معرفة حقائقها وبواطنها . ومعاني إشاراتنا
ومرامي رموزاتها ، لأنه إذا فعل ذلك فإنه يكون قد « علق بما لا ينفعه »
وكان مثل جسم بغير روح (٧) . وقد أطلق الإخوان على أهل الظاهر هؤلاء
لقب « علماء العامة » ، ووسموهم بالكفر والجهل والظلم وفساد الرأي
والاعتقاد وسوء القول (٨) . وبالرغم من ذلك تظل للظاهر قيمة وأهمية
في فلسفة الإخوان .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٩ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ .
(٢) وقد وضع الإخوان هذا الأمر في الفصل الذي خصصوه للبحث في ما تدل عليه
الكواكب من أعضاء الحيوان فقالوا مثلا أن لكواكب زحل الاذن اليمنى في ظاهر جسم
الانسان ، والطحال في باطنه (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٤٥) .
(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ٤٦٣ - ٤٦٦ .
(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٦ .
(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢١٦ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٠٩ . وهكذا استخدم الإخوان فكرة الظاهر والباطن
كأسلوب لكتاباتهم جعلوا ظاهرها غير باطنها (أنظر : حنا الفاخوري و خليل الجبر ،
تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧) .
(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢١٦ ، ٦٣٩ .
(٨) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦١ - ٦٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول
ص ١٤٦ - ١٤٩ . وقد ذهب الاسماعيلية الى القول بتكفير أهل الظاهر (جولدسيهر ،
العتيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤١) .

المنشأ شرط للباطن :

وبالرغم من أن الاخوان يرون أن الظاهر قشور والباطن لب ، الا أنه لا يجب في رأيهم اهمال الظاهر أو تركه ، لأن اتقان المعرفة بالظاهر هي السبيل لمعرفة الباطن (١). حيث أن « الحكماء الأولين لما نظروا الى الأشياء الظاهرة بأبصار عيونهم وشاهدوا الأمور الجليلة بحواسهم ، تفكروا عند ذلك في معاني بواطنها بعقولهم ، وبحثوا عن خفيات الأمور برويتهم ، وأدركوا حقائق الموجودات بتمييزهم » (٢) .

والظاهر والباطن كل منهما يكمل الآخر . ويضرب الاخوان بالشرائح مثلاً لذلك ففي استعمال أحكامها الظاهرة في رأيهم « صلاح للمتعلمين في دنياهم » ، وفي معرفتهم أسرارها الخفية « صلاح لهم في أمر معادهم وأخرتهم » (٣) . فظواهر الشرائع « أجسام » ، وعلومها وتأويلاتها « أرواح » ، وأنه لا قوام للأرواح الا بالأجسام ولا قوام للأجسام الا بالأرواح (٤) . ويؤكد الاخوان فكرة ارتباط الظاهر بالباطن في موضع آخر بقولهم « ومن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح ، ناقص الآلة ... ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن التكليفية ، فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لصورتها فيوشك أن تنكشف سوءته وتنتهك في العالم عورته اذا خرج بصورته المجردة في غير أوانها ،

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٩ . وقد حاول البعض أن ينسبوا الى اخوان الصفا محاولاتهم فهم الشريعة ، وزعموا أن الاخوان قالوا بأن من وصل الى باطن الدين وتمسك به فهو ليس في حاجة الى الظاهر من صلاة وصوم وما الى ذلك (حنا الفاخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٤٩) ولكن نلاحظ لنا أن النصوص التي استندوا اليها في هذا الصدد لا تؤيد وجهة نظرهم . ومن ثم فأننا نرجع الى اقتباس رأي البعض في الحركة الاسماعيلية ، وتطبيقه على اخوان الصفا باعتبارهم المدرسة الفلسفية لفرقة الاسماعيلية ، فنقول أن غايتهم الأساسية لم تكن ابطال الشرائع ، بل كانت غايتهم سياسية اجتماعية ، وأن استخدام التأويل كان خيراً وسيلة لاستخدام الكتب المقدسة لجميع الأديان لتحقيق غرضهم في جمع مختلف الطوائف تحت لوائهم لتحقيق غايتهم المنشودة في بناء مجتمع فاضل بالصورة التي يتخيلونها بدلاً من دولة الشر القائمة (د . عبد العزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦) . ولذا فقد أشرنا من قبل الى أن الاخوان جمعوا في مدينتهم المتناضلة بين أهل الديانات جميعها وبين الحكماء والفلاسفة (أنظر العلاقة بين الدين والفلسفة في نظر الاخوان من هذا الفصل) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٤٠٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

(٤) الرسائل انجامة ، الجزء الأول ، ص ٢٨٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني

ص ٢٥١ .

ونطق بالحكمة في غير زمانها . . . واعلم يا أخى أن المغسوب عاينهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الالهية والفرائض الشرعية التي أمرهم الأنبياء عليهم السلام بإقامتها على حقها . . . (١) . ولينست الشرائع وحدها هي التي يكمل ظاهرها باطنها ، بل يرى الاخوان « أن الصنائع كلها ، ظواهرها موضوعة لصالح الأجسام ، وبواطنها لصالح الأرواح » (٢) .

أهمية فلسفة التأويل عند اخوان الصفاء ودلالاتها السياسية :

يتضح من قول الاخوان عن علاقة كل من الدين بالفلسفة والظاهر بالباطن أن هناك تقابلا بين الدين والظاهر من جانب ، وبين الفلسفة والباطن من جانب آخر . كما يتضح أيضا أن كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر . وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة ، فلا بد في نظر الاخوان من استخدام أسلوب التأويل للوصول من الظاهر الى الباطن أو من الدين أو الشريعة الى الفلسفة ، أو من الواقع الخارجى الى الواقع الداخلى .

وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة للفكر السياسى عند اخوان الصفاء فى عدة نقاط لعل أهمها :

١ - . التبشير بالمهدى المنتظر :

استخدم الاخوان أسلوب التأويل لتأكيد حق امامهم من آل البيت ومهديهم المنتظر فى الخلافة ، والتبشير بظهوره لاقامة مدينة اخوان الصفاء الفاضلة ونشر العدل فى الأرض بعدما ملئت جورا . والأمثلة على تاويلات الاخوان لآيات القرآن لتحقيق هذا الهدف كثيرة ، نجتزئ منها بعض الأمثلة :-

(أ) تأويل قوله تعالى « فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (٣) ، بأن « ألف سنة » هي مدة قيام السادس ، أو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويستشهدون بقول النبی عليه الصلاة والسلام « عمر الدنيا سبعة آلاف سنة بعثت فى آخرها ألفا » (٤) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٩ - ٦٤١ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٩٥ .

(٣) قرآن كريم ، سورة السجدة ، من الآية رقم ٥ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢١٧ . ومن المعروف أن السابع هو

المهدى المنتظر عند الاخوان (نفس المرجع ، ص ٢٢١ - ٢٢٢) وسوف نعالج موضوع

المهدى المنتظر أو السابع فى البحث الخامس من هذا الفصل .

(ب) تأويل قوله تعالى « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » (١) ،
بأن السائق هو عمل النفس ، والشهيد رئيس زمانها أو إمام
زمانها الذي أمرت النفس بطاعته (٢) .

(ج) تأويل قوله تعالى « ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني
اتخذت مع الرسول سبيلا ، ياويلتى ليتنى لم أتخذ فلانا خليلا » (٣)
بأن « الظالم » هو كل من جلس في غير مجلسه ، وأخذ غير حقه ،
ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به ، وخالف وصيته من بعده ،
أى وصيته بأن خليفته ووصيه على بن أبى طالب (٤) .

(د) تأويل قوله تعالى « ياأيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك
راضية مرضية (٥) » ، هى النفس المنبعثة من عند بارئها - أى النبى
أو الامام الذى تجتمع فيه خصال النفس الكلية - الى النفوس الجزئية
لتهديها وتنبيهها من نومة الغفلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع الى
ربها راضية مرضية وتدخل الجنة هى ومن معها من عباد الله عز
وجل (٦) .

(هـ) تأويل قوله تعالى على لسان عيسى عليه الصلاة والسلام « سبحانك
ما يكون لى أن أقول ما لبس لى بحق، ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما
فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك انك أنت علام الغيوب » (٧) ، بأن
المسيح يقصد بقوله « لا أعلم ما فى نفسك » ، أنه لا يعلم ما فى
نفس الله التى يؤيد بها السابغ اذا أقامه وبعثه ، وأن ادعاه بأنه
اله وأن شريعته أجل الشرائع وأن منزلته هى منزلة السابغ ، فانه
- أى المسيح - يقرر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق (٨) ،
ويطلب من الله علم مؤاخذته بما كذبوا به عليه (٩) .

(١) قرآن كريم ، سورة ق ، الآية رقم ٢١ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢١٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الفرقان ، الآيتين ٢٧ ، ٢٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٥) قرآن كريم ، سورة الفجر ، الآيتين رقم ٢٧ ، ٢٨ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٠ .

(٧) قرآن كريم ، سورة المائدة ، آية رقم ١١٦ .

(٨) علق البعض على هامش نسخة طهران من الرسالة الجامعة فى شأن هذا التأويل
بقوله « أنظر الى هذا الباطنى الخبيث كيف ادعى فى المهدي رضى الله عنه ما ادعاه النصارى
فى المسيح عليه السلام بعد اظهار عوار تلك الدعوى الباطلة حيث صدرت عن النصارى ،
نعوذ بالله من ضلالة ظلماء وهلكة عمياء » .

(٩) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(و) ويقول الاخوان أنه حينما يحين وقت قيام السابيع بالأمر الجديد ، فانه يومئذ « لا ينفع نفس ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا » (١) ويرون أن الخير هو المعرفة بالسابيع قبل قيامه (٢) .

(ز) تأويل قوله تعالى « لا تنفذون الا بسلطان » (٣) ، بأن السلطان هو ما وعد به سبحانه من عود الحق الى أهله والزمان الى أوله (٤) .

٢ - القول بأن الأئمة فقط هم أصحاب التأويل :

يقر الاخوان أن التأويل يؤدي الى معنى آخر غير ما يدل عليه ظاهر اللفظ ، ومن ثم فإن التأويل لا يستطيع أن يقوم به الا أشخاص معينون . وفي هذا المعنى يقول الاخوان على لسان زعيم الحيوانات « ان للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها ، يعرفها العلماء الراسخون في العلم . فليسأل الملك أهل الذكر ... » (٥) .

ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم أصحاب التأويل أو الذين لهم حق التأويل في نظر اخوان الصفاء ؟

يجيب الاخوان على هذا التساؤل بقولهم « ... ومحكمات معاني التأويل مما تلقته الأنبياء والمرسلون من الملائكة الحفظة المقربين ، وأقلته الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون الى المؤمنين العارفين المستبصرين بنور البقين . فبعد منها ما خطبه القلم العظيم في اللوح الكريم ، وقراه من أئمة الله تأويلاته وعلمه محكم آياته من الملائكة العالين الذين هم حملة العرش المقربون المسيحون ، وأمرهم بالقائه الى من دونهم من

(١) قرآن كريم ، سورة الأنعام ، الآية ١٥٨ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، من الآية رقم ٣٣ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ . وقد أنكر البعض أن

الاخوان استخدموا أسلوب التأويل المجازي (أنظر : د. محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٤) ولكن هذه التأويلات تثبت أن الاخوان استخدموا طريقة التأويل المجازي ، وانهم كانوا رواد هذا الأسلوب في الفكر الاسلامي .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢١٠ . ويقول البغدادي أن الاسماعيلية أو

الباطنية تأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام ، على موافقة أساسهم ، (أنظر : - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ وما بعدها) وأن قولهم بالعلم الباطني الذي يؤخذ عن الأئمة الذين يعرفون علل الأشياء وخواصها وحكم الشرائع وعجائب خلق الحيوان ، كلها أمور ذكرها الأخبار والفلاسفة الاقدمون مثل أرسطو ، ومستوحاة مما ذكره حكماء العرب الاقدمين (المرجع السابق ، ص ٢٩٤ - ٢٩٩) وأنظر أيضا : W. Montgomery watt, Islam and The Integration of Society, Op.Cit. pp. 70-71.

الملائكة الذين هم بهم لاحقون ، حتى وصل الى من اصطفاه الله من عالمه السفلي وخلق البشري ، فكان أولهم الذي هو بدء الخلقة الجسمانية والفطرة الآدمية آدم الأول « ٠٠٠٠ » (١) . ومن ثم فاصحاب التأويل بعد الأنبياء والرسل - الذين أولهم آدم وآخرهم محمد صلى الله وسلم - هم الأئمة المهديون وخلفاء الأنبياء ويؤكد هذا ما ذكره الاخوان في موضع آخر بقوله « وأما أصحاب التأويل فهم خلفاء الأنبياء صلوات الله عليهم (٢) » .

وقد لاحظ كتاب الفرق هذه الفكرة . فيها هو الديلمي يقول بأن الاسماعيلية أو الباطنية يرون أن المعنى الباطني لا يعرفه الا قليل من الخواص ، وأن النفر القليل يستقي معلوماته عن الباطن من مصدر مقدس واحد « يرجع اليه في جميع العلوم ولا يلتفت الى العقل أصلا » وذلك هو الامام الذي يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقيقة كل شيء (٣) .

وفي صدد هذه الفكرة أيضا ، يقول جولد تسيهر « ومن تعاليم الشيعة أن الأقوال والروايات التي ترجع الى رواية أكيدة عن الأئمة ، هي أقوى في الاثبات والتيقن من الادراك المباشر للخواص ، وذلك لعصمة من روي عنهم ٠٠٠ ولدى هؤلاء الأئمة - فيما عدا العلم الديني الميسور لكافة المسلمين - علم باطني يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متوارثة في أسرة النبي من جيل الى جيل ، وهي تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العلم ٠٠٠٠ وقد نشأ عندهم - أي الشيعة - كذلك تفسير للقرآن غريب في بابه تناقلوه عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الامامة والعقائد الشيعية الأخرى » (٤) .

أثر مذهب الاخوان في التأويل في كتب الدعوة الفاطمية والاسماعيلية :

ان فلسفة التأويل لاستخلاص الباطن من الظاهر هي النظرية التي عرفت عند الفاطميين بنظرية « المثل والمثول » (٥) . وقد سار الفاطميون في هذا الصدد الى النهج الذي خطه وانتجه اخوان الصفاء ، حتى صارت نظرية المثل والمثول قوام عقيدة الفاطميين في التأويل وفي جميع مناسك

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٤ - ٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

(٣) الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٤) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٥) سنشير عند التعرض لمفهوم المدينة الفاضلة عند الاخوان الى أثر فكرة المثل الأفلاطونية على فلاسفة الاسلام .

الدين بل لقد كانت مجالس الحكمة نفسها مبنية على المقابلة بين الدين
والفلسفة أو بين النقل والعقل ، والعمل على استخلاص الأمثلة من الدين
على الخلق وبالعكس (١) .

ومن يطلع على كتابات دعاة الاسماعيلية ودعاة الفاطميين فيما يتعلق
بالتأويل (٢) لا يسعه أن ينكر أثر فلسفة اخوان الصفاء على هؤلاء
الدعاة . والأمثلة على ذلك تروى على الحصر ، ولكن نكتفى هنا بإيراد بعض
الأمثلة .

فالمؤيد في الدين داعي دعاة الدولة الفاطمية لا يختلف عن اخوان
الصفاء في تأويله لمعنى قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في
العلم » (٣) ، بأن النبي هو أول الراسخين في العلم وأفضلهم ، وعنه أخذ
من أخذ من الراسخين في العلم . ومن ثم فإن النبي يعلم تأويل القرآن ،
ويعلم تأويله أيضا من قام مقام النبي في كل عصر - وتأويل المؤيد هذا ،
لا يخرج عما ذكره الاخوان عن الراسخين في العلم وإصحاب التأويل
الذين هم الأنبياء وخلفاؤهم (٤) .

وكذلك قول المؤيد بأن آيات القرآن في حاجة الى من يخرج كنوز
معانيها لأن للقرآن معاني سوى ما تتداوله ألسن العامة مما يستنبطونه
بحولهم وقوتهم (٥) ، لا يخرج عما قال به الاخوان من أن للكتب النبوية
تأويلات غير ما يدل عليها ظاهر الفاظها .

وقول المؤيد أيضا بأن من اعتقد أن للباطن قواما دون الظاهر ،
وللعلم قبولا من دون العمل ، كان كمن أوجب للروح قواما من دون
الجسد (٦) ، لا يخرج عما قاله الاخوان من أن من أقبل على ظاهر الشريعة
دون باطنها « كان ذا جسم بغير روح » ، ومن أقبل على العلوم الحقيقية
- أي الفلسفة - دون إقامة الظواهر الشرعية « فهو روح تعرت من

(١) المؤيد في الدين داعي الدعاة ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،

ص ٨٣ .

(٢) لقد تعادى بعض الاسماعيلية في فكرة التأويل ، لدرجة أنهم وضعوا تأويلا
للتأويل وهو ما سمح لديهم « تأويل التأويل » . ففى كل مرحلة أو درجة أعلى في مراتب
الدعوة ، يصبح المعنى الباطني والزمري المتعلق بالمرتبة السابقة أساسا للقيام بتأويلات
أخرى (جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ص ٢٤٣) .

(٣) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية رقم ٧ .

(٤) المؤيد في الدين داعي الدعاة ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني

ص ٥١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٥٢ - المؤيد في الدين ، مسيرة المؤيد في الدين داعي

الدعاة ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٦) المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٥ .

جسدها » (١) ، ولا يخرج عن قولهم أيضا بأن ظواهر أمور الشرائع
« أجسام » ، وبواطنها « أرواح » ، وأنه لا قوام للأرواح إلا بالأجسام
وبالعكس « ٢ » .

وتأويل كل من المؤيد في الدين والقاضي النعمان لقصة خطيئة
آدم ، وتأويل قوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة » (٣) ، لا يختلف عن
تأويل إخوان الصفاء للقصة . إذ يرى الإخوان أن هذه الشجرة ليست
كأشجار الدنيا كما تصور البعض ، بل هي الوصول إلى رتبة الملائكة
العالمين الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم ، ولهم المقامات العالية والدرجات
السامية عند الله ، ومن ثم تطلع آدم إلى الوصول إلى هذه المرتبة « فأبدى
شيئا مما نهى عنه لغير أهله ، واطلع عليه غير مستحقه ، ووضع منه
شيئا في غير موضعه ، فكان بمنزلة الأكل الذي نهى عنه » ، فلما وقع آدم
وحواء في الخطيئة ، أخرج من الجنة ، وطالب به « وتوسل إليه بالقائم في
ذلك الوقت الذي تظهر فيه الحقائق ، وبأصحاب المقامات العالية في ذلك
الزمان » ، وذكر - أي آدم - أنه لم يعتمد ذلك « وإنما اشتاق إلى تلك
المنزلة الحليمة والدرجة الرفيعة بغير انكارها ولا استكبار عن الاقرار
بفضل صاحبها » فعند ذلك تاب الله عليه . (٤)

أما المؤيد فقد أول الشجرة المذكورة بأنها رمز لحد من الحدود
العلوية لا قبل لآدم بتناوله أو الوصول إليه ، وأن الشجرة الطيبة في وجه
آخر مثل على رتبة قائم القيامة - التي هي غاية الرتب للحدود الجسمانية .
الذي هو مستوف للأدوار ، والمكنى عنه بأنه « شجرة الخلد وملك لا يبلى » ،
وأن تطلع آدم للوصول إلى هذه المرتبة كان سبب زلته التي تدأرك نفسه
منها بالنوبة والاستغفار نظرا لأنه وحواء منيا نفوسهما مكانا لا ينالانه
وشأوا لا يلحقانه ، فكانا واضعين الشيء في غير موضعه (٥) .

وقد ذكر القاضي النعمان في كتابه « أساس التأويل » تأويلا لهذه
القصة يتفق تمام الاتفاق مع ما ذهب إليه المؤيد فيما بعد (٦) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٩ - ٦٤١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ - الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٥١ .

(٣) قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية رقم ٣٥ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١١١ - ١١٨ ، ١٤٥ - ١٥٠ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٢ .

المجالس المؤيدية ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٥ .

(٦) المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ،

ص ١٣٩ .

وهكذا نلاحظ أثر رسائل أخوان الصفاء وفلسفتهم على هذين الداعيين وغيرهما من دعاة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية - خصوصا فيما يتعلق بمسألة الامامة التي تمثل نقطة التقاء معتقدات الاسماعيلية مع الأصول الشيعية - الذين أولعوا بالتأويل الباطني وبتطبيق نظرية المثل والمثول . كجعفر بن منصور بن حوشب داعي اليمن (أواخر القرن الثالث الهجري) (١) ، وحميد الدين بن عبد الله الكرمانى (أواخر القرن الرابع الهجري) داعي الدعاة في عهد الحاكم بأمر الله (٢) . كما أن آراء الداعي البمنى أبو يعقوب السجستاني (أواخر القرن الثالث الهجري) في الموجودات الجسمانية والموجودات الروحانية والابداع والتأويل ، لاتخرج عما ذهب اليه اخوان الصفاء (٣) . هذا بالاضافة الى تأثير هذه الفكرة أو الفلسفة - بدرجات متفاوتة - على معظم الفلاسفة والمفكرين الذين ظهوروا بعد اخوان الصفاء ، مثل الفارابي وأبي العلاء المعري وابن الرومي وابن سينا والغزالي وابن رشد ومحيي الدين بن عربي والسهروردي المقتول وغيرهم ، حيث تركت فلسفة الاخوان بصماتها على فلسفة كل من هؤلاء (٤) .

(١) يذكر جعفر بن منصور بن حوشب أحد دعاة الاسماعيلية باليمن في كتابه « الفترات والقترات » أن « من عمل بالباطن والظاهر فهو منا » ومن عمل بالظاهر دون الباطن فالكلب خير منه وليس هو منا ، وما فاز عند الله الا من عمل بالحالتين جميعا ظاهرا وباطنا ، واستشهد في ذلك بقول اخوان الصفاء بأن لكل شيء من الموجودات ظاهرا وباطنا (د . محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ نقلًا عن الفترات والقترات ، الجزء الاول ، ص ٦٧ ، ٢٢٥) وقد عاش جعفر بن منصور بن حوشب في أواخر القرن الثالث الهجري (انظر : نشوان الحميري ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ - ١٩٩) وليس في أواخر القرن الرابع الهجري كما رأى الدكتور محمد كامل حسين (ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق ، ص ٦) .

(٢) يمكن الرجوع لآراء الداعي الكرمانى في كتابه : راحة العقل ، مرجع سابق .
(٣) انظر : أبو يعقوب السجستاني ، الينايف ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ٧٦ على وجه الخصوص .

(٤) وصف البعض أثر فلسفة اخوان الصفاء على فلسفة محيي الدين بن عربي بقوله « ان في الامكان أن تكتشف في كتب ابن عربي تأثيرات المؤلفات الهرمسية الاسلامية القديمة كمجموعة جابر بن حيان ورسائل اخوان الصفاء بنزعها الفينيقورية الجديدة ، وكتابات أخرى منسوبة الى الاسماعيلية » ، كما ذكر أيضا أن المبادئ الباطنية القائمة على الرمز تعدى للحروف والكلمات والتي تبدو في فلسفة السهروردي ، تتفق تماما مع فلسفة الاخوان (سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٠٤-١٠٦ ، ١٣٢ - ١٣٣) .

المبحث الرابع

الإنسان المطلق في فلسفة الإخوان

تعتبر فلسفة الإنسان المطلق عماد فلسفة اخوان الصفا السنياسية وهي إحدى العقائد الباطنية الأساسية في الاسلام . وقد سيطرت عقيدة الإنسان المطلق أو الإنسان الكامل هذه على النظر الصوفي ، حتى دُعيت بالأسطورة المختارة للتصوف (١) . والإنسان الكامل ، وهو الكلمة أيضا ، عبارة عن مجموع تجليات الأسماء الإلهية . إنه العالم في وحدته كما تراه الذات الإلهية . وهو أيضا النموذج الأصلي للعالم والإنسان الذي يحتوي الإنسان أو العالم الصغير من خلاله جميع الامكانيات الموجودة في العالم . والإنسان الكامل هو النموذج لكل من العالمين الصغير (الإنسان) والكبير (العالم) وهو أيضا العقل الأول الذي يحتوي على كل المثل الأفلاطونية في باطنه على غرار الكلمة في عقائد فيلون التي هي « المولود الأول للـ » الذي اجتمعت فيه المثل العليا جميعا (٢) .

(١) حول عقيدة الإنسان الكامل عند الصوفية يمكن الرجوع الى :

- R.A. Nicholson, The Mystics of Islam, Op. Cit., pp. 34-39, 72-73.
- R.A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921, pp. 92-150
- C. Field, Mystics and Saints of Islam, London 1910, pp. 173-185.

— الجرجاني ، التعريفات ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ ، مادة « الإنسان الكامل » .
— محيي الدين بن عربي ، الاصطلاحات الضوفية الواردة في الفتوحات المكية مطبوع
مج: التعريفات للجرجاني : مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٢٣٨ وما بعدها .
عهد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، مرجع سابق
ص ٦٧ - ٨٢ .

(٢) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

ومن المرجح أن اخوان الصفاء كانوا هم أول من أرسى مبادئ هذه العقيدة في الفكر الاسلامي على أسس فلسفية كما توضحه رسائلهم (١) .
وقد خصص الاخوان في رسائلهم ثلاثة فصول لبحث هذه العقيدة وهي :
« الانسان الكلي » ، « في معرفة الانسان الكلي الكامل » ، « في معرفة الانسان الفاضل » ، علاوة على الاشارات المتعددة في الرسائل الى « الانسان المطلق الكلي » أو « الروح القدسية الخالصة » (٢) .

وترتكز فلسفة الانسان المطلق عند الاخوان على نظرتهم للكون والوجود ، تلك النظرة التي كانت نظرية أو فلسفة الفيض إحدى دعائمها الأساسية . كما تركز أيضا على نظام المراتب وفكرة اتصال الكائنات في مراحل ترقبها من الأدون الى الأشرف . كما تركز من جانب ثالث على نظرية المثل الأفلاطونية وفكرة ثنائية الكون . وقد سبق لنا مناقشة بعض هذه النظريات والأفكار (٣) .

ولعل منطق فلسفة الانسان المطلق عند الاخوان ، يبدأ من نظرتهم للكون وصدور الموجودات - من الجواهر الأولى الى الأمهات السفليات والطبائع الجسمانية (٤) - عن طريق الفيض من الباري جل ثناؤه .
فالعالم كله كما يرى الاخوان « جسم واحد متهيئ لقبول الفيض من باريه سبحانه » ، وأن كلمة الله تعالى متصلة به ، تمدّه بالافاضة ليتم ويبقى في الوجود . وأن أول فيضها اتحادها بالمبدع الأول وهو العقل الفعال ، ثم بواسطته الى النفس الكلية وهي العقل المنفعل ، ثم بوساطة النفس الكلية الى الهيولى الأولى ، ثم بوساطة الهيولى الأولى الى الجسم المطلق ، ثم تثبت في العالم بأسره (٥) .

(١) ظهر بعض الغلاة في العصور الاسلامية الأولى لادوا بفكرة تجسد الألوهية في على والأئمة ، كالشيعة والبيانية والمغيرة ، على اعتبار أن عليا والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الالهي ذاته ، ولكن هذه الأفكار لم تقم على نظرات فلسفية عميقة . وتوجد أحاديث لعل والأئمة تستنكر هذه المبالغات (انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٧٤ ، ١٧٦ - ١٧٨) .

(٢) انظر : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٦ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٠ - ٦١٣ ، ٧٠١ .

(٣) سنعرض لفكرة المثل الأفلاطونية وعلاقتها بفكرة ثنائية الكون في المبحث المخصص لمفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٥ - ٦٣٦ . ويلاحظ ان وصف الاخوان للكون على هذا النحو ، هو نفس ما عبر عنه محيي الدين بن عربي فيما بعد بما أطلق عليه « شجرة الكون » وأن جميع مراتب الوجود الكوني ما هي الا فروع عديدة لهذه الشجرة التي جذورها في السماء في الذات الالهية ، وتنتشر أغصانها أو فروعها في مختلف أنحاء الكون (سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ص ١٤٤) .

فالإنسان الكلي أو الإنسان الفاضل عند الإخوان يشمل عالم الأفلاك وسكان أطباق السموات من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر . وهو عالم « روحاني شريف نوراني قائم بذاته مستكمل لآلاته » ، وهو النموذج للعالم الجسماني الذي هو مثال له (١) .

النفس الكلية هي المدبرة للكون :

يرى الإخوان أن النفس الكلية هي التي تدبر الفلك المحيط بتأييد من العقل الكلي الفعال (٢) ، فهي ملك من الملائكة المقربين وكله الله تعالى بإدارة الأفلاك وحركات الكواكب ، وما تحت فلك القمر من سائر الأركان ومولداتها من المعادن والنبات والحيوان أجمع (٣) . ومن ثم فالنفس الكلية هي نفس العالم بأسره (٤) ، ولهذه النفس قوتان (٥)

١ - القوة الفعالة : وبها تتم الأجسام وتكملها بما تنقشه فيها من الصور (٦) والأشكال والهيئات والزينة والجمال .

٢ - القوة العلامة : وبها تكمل النفس الكلية ذاتها بما يظهر من فضائلها من حد القوة إلى حد الفعل من العلوم الحقيقية والأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الصالحة والصنائع المحكمة والمهن المتقنة ، بحسب قبول شخص تأثيراتها بصفاء جوهره ولطاقة جرمه .

النفس الكلية في عالم الأرواح تقابلها النفس الناطقة في عالم الأجسام :

والنفس الكلية في عالم الجواهر الروحانية في نظر الإخوان تقابلها في عالم الأجسام أو عالم الكون والفساد ، النفس الناطقة الانسانية ، وهذه النفس تتمتع في عالمها بكافة خصائص وصفات ووظائف النفس الكلية . وتستند هذه الفكرة في رأى الإخوان على قوله تعالى للملائكة « انى جاعل فى الأرض خليفة » (٧) . وما كان هذا الخليفة سوى الصورة البشرية المتمثلة فى آدم الذى علمه الله الأسماء كلها ، وأمره أن يعلم

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٣٢ ، ٢٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٦) حيث يرى الإخوان أن النفس الكلية هي مسورة تحتوى على جميع الصور

(المرجع السابق ، ص ٢٤٠) .

(٧) قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية رقم ٣٠ .

الملائكة الذين أمرهم بالسجود له (١) . وهكذا كان آدم « بدء الخليقة
الجسمانية وأول الفطرة الآدمية ، مثالا للمبدع النوراني والمخترع
الروحاني » (٢) أى مثالا لعقل الكلى الفعال، ومن ثم كانت النفس الناطقة
الانسانية التي قرنت بجسد آدم الترابي ، وسجدت لها الملائكة ، هي
رئيس هؤلاء الملائكة الموكلين ببني آدم (٣) .

آدم هو أول تجسد للانسان المطلق الكلى :

يرى الاخوان أن آدم باعتباره أول خليفة استخلفه الله تعالى في
أرضه في دور الستر ، ما هو الا صورة الانسانية أو الانسان المطلق
الكلى (٤) . وتلك الصورة باقية منذ خلق الله تعالى آدم « أبا البشر الى
يوم القيامة » وان كانت الأشخاص في الذهاب والمجيء ، (٥) . وهذه
الصورة الانسانية ، أو خليفة الله في أرضه ، باقية في كافة ذرية آدم
يصفتها الكلية لا الجزئية وذلك لسببين :

١ - أن صورة آدم تحمل صورة كل من أتى من ولده ومن جاء بعده من
نسله (٦) .

٢ - أن الانسان المطلق الكلى ، أو البشرية بأكملها ، هو المطبوع على
قبول جميع الأخلاق واطهار جميع الصنائع والأعمال ، لا الانسان
الجزئي .

وفي هذا الصدد يقول الاخوان « واعلم بأن كل الناس أشخاص
لهذا الانسان المطلق ، وهو الذى أشرنا اليه أنه خليفة الله في أرضه منذ
يوم خلق آدم أبو البشر الى يوم القيامة الكبرى . وهو النفس الكلية
الانسانية الموجودة في كل أشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه « ما خلقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة » (٧) وهو - أى الانسان المطلق - موجود

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥ - ٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ،

ص ١٢٦ وما بعدها .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٣ .

(٧) قرآن كريم ، سورة لقمان ، الآية رقم ٢٨ . وتأتى النفس مرادا بها معنى

معين ، مثل خلق البشر من نفس واحدة ، أى من آدم عليه الصلاة والسلام (أنظر :

معجم الفاظ القرآن الكريم ، مرجع سابق ، للمجلد الثانى ، مادة نفس ، ص ٧٤٢) .

فى كل وقت وزمان ، ومع كل شخص من أشخاص البشر ، تظهر منه أفعاله وعلومه وأحلاقه وصنائعه ، ولكن من الأشخاص من هو أشد نهيوًا لقبول علم من العلوم أو صناعة من الصنائع ، أو خلق من الأخلاق ، أو عمل من الأعمال ، والاطهار بحسب ذلك يكون ، (١) .

ويشرح الاخوان فلسفتهم الخاصة بخلافة آدم أبى البشر ، وأن هذه الخلافة تكون لكافة ذريته من بعده مجتمعة ، بقولهم فى موضع آخر « ... الحصال والمناقب كلها لا يمكن أن تجتمع فى شخص واحد ، فمن أجل هذا فرقت فى جميع أشخاص الانسان كلها مع كثرتها ، ولا نخرج من صورة الانسان البتة التى هى احدى الصور التى تحت فلك القمر ، وهى صورة الصور (٢) ... ثم اعلم أن هذه الصورة هى خليفة الله فى أرضه متحركة فيها ، مع كثرتها ، على حيواناتها ونباتها ومعادنها ، حكم الأرباب على خولها . اذ سجدوا لها بجملتها . وهى صورة واحدة ، وإن كانت أشخاصها كثيرة ، فإن حكم جميع الأشخاص فى هذه الصورة لحكم جميع أعضاء بدن الانسان الواحد لصورة نفسه ، وهى المتحركة فى جميع البدن على عضو عضو ومفصل مفصل وحاسة حاسة من يوم الولادة الى يوم الفراق ... فهكذا حكم هذه الصورة فى جميع أشخاص البشر الأولين والآخرين من يوم خلق الله تعالى السموات والأرض . و آدم أبو البشر الترابى (الذى يعبر عن صورة الانسانية جميعا باعتباره الانسان المطلق) (٣) له الحكم والربوبية على جميع ما فيها الى يوم القيامة ، (٤) .

ويتضح مما تقدم أن الاخوان يرون أن صورة الانسانية أو الانسان المطلق الكلى أو آدم ، يتمتع بكل الصفات والقوى التى تتمتع بها النفس الكلية فى عالم الجواهر الروحانية سواء القوى الفعالة أو القوى العلامية وأن هذه الصفات والقوى توزعت على كافة أفراد البشر من بسمل آدم ، لكى تظل الصورة الانسانية (صورة البشرية بأكملها) هى خليفة الله فى الأرض . كما قدرلها .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٦

(٢) وصف الاخوان للنفس الانسانية بأنها صورة الصور ، هو نفس الوصف الذى وصفوا به النفس الكلية من قبل .

(٣) حيث يرى اخوان الصفاء أن نفوس أفراد الانسان تؤلف جوهرًا يمكن أن يسمى الانسان المطلق أو نفس الانسانية ، تلك النفس التى هى فيض صادر عن النفس الكلية أو نفس العالم العالم (أنظر : دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٢١) .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٦ - ٤٢٧ .

١. اجتماع خصال الانسان المطلق مرة أخرى في الأنبياء والأئمة :

والسؤال الذى يثور الآن ، والذى تمثل الإجابة عليه جوهر عقيدة . وفلسفة اخوان الصفاء والمحور الاساسى الذى ترتكز عليه نظرية الإمامة . عند اخوان الصفاء وعند كافة الفرق التى سارت على نهج اخوان الصفاء ، هو : هل من الممكن أن تجتمع صفات ومناقب وقوى النفس الكلية مرة أخرى فى انسان جزئى واحد ، فيصبح هذا الانسان تجسيداً للنفس الكلية مرة أخرى : فيظهر فى صورة الانسان المطلق مرة أخرى كما كان الامر بالنسبة لآدم أبو البشر ؟

يرى اخوان الصفاء أن « روح الله » أو « كلمته » أو « روح القدس الأمين » (١) التى تسرى فى جسم العالم كله ، بما فيه من كائنات روحانية ، وجسمانية ، تختص « من الأشخاص الانسانية الفاضلة بالأنبياء والمرسلين والعباد الصالحين » وأن الصورة الانسانية خليفة الله فى أرضه ، القائم بتدبير عالمه السفلى . وأن له فى كل زمان وكل قران شخصاً فاضلاً يلقى اليه من أمره ما يكون به صلاح أهل ذلك الزمان ، ودلائتهم عليه وعبادتهم له . وأنه هو المستخلف لذلك الشخص اما بكلامه واما بوحيه من وراء حجاب ، احاطه بما بين يديه وما خلفه ، وأنه يكون وجهه ولسانه وترجمانه (٢) . ومن يتلوه من أهله ويخلفه من رؤساء شريعته ، اللاحق به أولهم يكون أقربهم منه فوجهه فى العالم العلوى البسيط الزوحانى ، العقل الأول . . . وفى العالم الانسانى رأس زمان العالم وأفضل الناطقين فيه ، المخبر بالحكمة ، نبي أو صاحب شريعة ومن يتلوه شاهد منه على أهل شريعته وأصحاب دعوته ، ثم تكون الأمة كلها جسماً واحداً ، والنبي رأسه ، وخليفته فيهم قلبه . . . (٣)

وهكذا نجد أن النفس الجزئية التى تكون خليفة الله فى أرضه أو عالمه السفلى بما فيه من معادن ونباتات وحيوانات « هى نفس صاحب شرع كل دور » (٤) . كما يرى الاخوان أيضاً أن أمر الدين لا يوجد الا فى صورة الناطق المتوسط بين الأمر والمأمورين والناطق الذى هو « الصورة الفاضلة الكاملة المؤدية للأمر » مثل النفس الكلية ، يتلقى الفيض ويتأييد

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٩٠ .

(٢) يتكرر نفس المعنى فى موضع آخر . . . حيث يقول الاخوان « ان من قام فى العالم بإمر الله . . . فهو وجهه ولسانه ويداه فى عالمه الأرضى وخلقه البشرى » (الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٣) .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٥ - ٢٨ ٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٤ .

من العقل الكلى عن البارى جل اسمه بوجه روحانى ، ويوصله الى العالم بوجه جسمانى (١) .

ولا تخلو الأرض فى نظر الاخوان من وجود النفس الجزئية التى تتراءى فيها ما فى الصورة الانسانية الكلىه ومن ثم النفس الكلىه الفلكية . وبمعنى آخر يرون أن الأرض لا تخلو من امام حى قائم فى كل عصر وزمان . ويؤكد الاخوان ضرورة هذا الاستمرار بقولهم : « وان السالف يقوم مقامه من يخلفه ويحفظ صورته ويرث منزلته ويستحق مرتبته ، لئلا تنقطع آثاره وتنسى أخباره ويعلمه موضعه اللائق به . ومكانه المعروف به ، ليكون كل مكان مملوءا مما يجانس به بالقوة الموجودة فيه وبه ، كالماء لا يخلو من سكانه اذا كان فى مكانه ، والهواء لا يخلو من حيوانه ما دام فى كيانه » (٢) .

وهكذا يستخلص من قول الاخوان « وأن له فى كل زمان وقران شخصا فاضلا » (٣) ومن قولهم « ان السالف يقوم مقامه من يخلفه » ، أنهم يرون أن الأرض لا تخلو من امام حى فى كل زمان ، وأن حجة الله على خلقه لا تنقطع ، وأن فيض روحه وكلمته لا يتوقف . كما يستخلص أيضا .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٢٧ . ويتضح من فكرة الاخوان حول الناطق المتوسط بين الأمرين والمأمورين أن الاخوان يرون ضرورة وجود الامام كوسيط بين البشر والملائكة ، لأن الامام يستطيع الاتصال بالملائكة بوجهه الروحانى ويستطيع الاتصال بالبشر بوجهه الجسمانى ، وهى فكرة تؤكد تفسيح الاخوان .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٤٠١ .

(٣) يلاحظ أن ضمير الغائب فى هذه العبارة - طبقا لسياق الجملة - عائد على « خليفة الله فى أرضه » القائم بتدبير الله السلى ، ومعنى ذلك أن الانسان المطلق او الصورة الانسانية هى التى تستخلف الأشخاص الضلاء اما بالكلام أو من وراء حجاب ، ومعنى ذلك أن الرسل والأنبياء لا يتلقون الوحي من الله بل من الصورة الانسانية التى هى رئيس الملائكة الموكلين ببني آدم وذريته . ومعنى هذا كله أن الله لا يباشر العالم ولا يعرف الأمور الحزئية التى تتم فيه وهذا هو أحد الأمور الثلاثة التى كفر فيها الامام الغزالي الفلاسفة (انظر فى ذلك : تهافت الفلاسفة - المنقذ من الضلال للامام الغزالي) . ولكن اذا كان ضمير الغائب عائدا على « روح الله » أو « كلمته » التى تسرى فى جميع الموجودات وهى الفكرة التى بدأ بها الاخوان الفصل الذى خصصوه للبحث فى أن العالم كله من لدن الللك المحيط الى منتهى مركز الأرض جسم واحد وأن روحه كلمة الله عز وجل ، فان المعنى فى هذه الحالة يكون أن العقل الكلى المؤيد بكلمة الله أو روحه هو الذى يستخلف الأشخاص الانسانية الفاضلة فى كل دور وقران . وعلى هذا الأساس يكون مفهوم الاخوان لله وتنزيهه عن الصفات قريبا من مفهوم المعتزلة . وعلى أية حال فان الغرض الاساسى المطلوب استخلاصه من النص هو أن الاخوان يهدفون من وراء فكرتهم هذه الى التدليل على أن الأرض لا تخلو من امام حى فى كل زمان .

أن الشخص الفاضل هو وجه الله في العالم السفلي ، كما أن العقل هو وجه الله في العالم العلوي (١) ، ومن ثم يتمتع الشخص الفاضل هذا - نبيا كان أو عبدا صالحا - بكل الصفات والقوى والمقامات التي تفيض على العقل الكلي من الله سبحانه وتعالى .

الصفات الواجب توافرها لقبول الوحي :

وإذا كانت نفوس الحكماء - كما يرى الاخوان - نجتهد في افعالها تشبها بالنفس الكلية الفلكية ، وتتمنى اللحق بها والوصول الى درجتها لكي تتلقى التأييد من العقل الكلي كما تتلقاه النفس الكلية الفلكية ، الا أن من يصل من هؤلاء الحكماء الى هذه المرتبة لابد أن يكون ذا صفات خاصة لكي يمكنه تلقي الفوائد العقلية والعلوم الالهية والمعارف الربانية « حتى يرتقى الى درجة الملائكة ويصير ملكا بالفعل بعد أن كان ملكا بالقوة » . . . وإذا ارتفع الى المرتبة الملكية استحق اسم الانسانية وصورة الملكية ، وان يكون خليفة الله في أرضه ومدبر عالمه . . . (٢) .

ويحدد الاخوان هذه السمات الخاصة فيما يلي (٣) :

- ١ - أن تكون نفسه أصفى جوهرًا وأذكى فهما .
- ٢ - أن تكون أخلاقه وسجاياه أقرب وأشبه بأخلاق الكرام .
- ٣ - أن يكون أشد تحقيقًا لاعتقاد الأنبياء ومذهب الحكماء .
- ٤ - أن تكون أعماله وسيرته أشد تشبها بأفعال الملائكة وسيرتها .

وإذا ما تحققت هذه الأوصاف - التي يرى الاخوان أنها تنحقق عن طريق التعمق في دراسة رسائل اخوان الصفاء - فإن قبول نفس هذا الشخص لالهام الملائكة والوحي والأنبياء تكون أمكن ، وفهمه لمعانيها أسهل « مثل نفوس الأنبياء ، ثم بعدهم نفوس الصديقين ، ثم بعدهم نفوس المؤمنين المصدقين الأخيار الفضلاء الأبرار ، ثم الأمثل فالأمثل » . والأقرب فالأقرب (٤) .

(١) يلاحظ أن الاخوان يقابلون بين الشخص الفاضل - النبي أو الامام - وبين العقل . وسوف نتعرض لهذه الفكرة بتفصيل أكثر في فصل الامامة عند اخوان الصفاء وهو الفصل الثالث من الباب الثاني .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٦ ، ٢٨٥ - الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣٤٤ ، ٤٩٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٧ .

وفي الفصل الذي خصصه الاخوان للبحث في « معرفة الانسان الفاضل » ، يحدد الاخوان أن الانسان الفاضل هو من توافرت لديه خصلتان :

١ - التخيل : إذ يمكن للشخص اذا صحت آلاته ، وكملت له ذاته ، وخلع سوء عاداته ، أن تصح قوته المتخيلة وتصدقه ، فيتخيل بها الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان .

٢ - التصور : اذا ما صحت قوته المتخيلة ، أمكنه أن يتصور الأشياء الغائبة وينظر اليها ويخاطبها ويقبل عنها اذا أجابته (١) .

فاذا ما توافرت هاتان الحالتان ، كان الشخص مستحقاً للمنزلة العالية والرتبة السامية ، وكان مهيباً لأن يكون شخصاً فاضلاً ، وعند ذلك « تتصل به روحانيات الشمس (٢) » ، فتوصل اليه فيض الحد الثاني صفواً ، وتأمره بما تحركه بالقول فيصح التخيل في ضميره ، ثم يؤدي عنه ويخبر عنه بالقوة الناطقة ، والألفاظ المنطقية ويخرجه بحروف منظومة ، وكلمات مفهومة ، ونسبة فاضلة ، في الوقت الذي ينبغي ، على لغة القوم الذين أرسل اليهم ونشأ معهم ، كما قال عز وجل « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » (٣) ، ثم يقيّد تلك الألفاظ والعلوم لهم برسوم من الكتابة دالة على الألفاظ كدلالة الألفاظ ومعانيها على تلك الحواطر ، ودلالة الحواطر على أعيان الأشياء وحقائقها ، ثم تنشأ على ذلك مواليد أهل ذلك الزمان ، ويتشكل الفلك بشكل النفس المعاضة على ذلك الرئيس ، وتنقاد أحكام الكواكب كلها بأسرها الى روحانيات الشمس مع القران ، فيتصل ذكر ذلك الرئيس بموجب الحكمة الإلهية ، والعناية الربانية بأهل ذلك الزمان ، ويصير العالم بأسره لذلك الشخص جسماً وآلة وجنوداً وأعواناً ، ويكون هو منه بمنزلة الرأس الذي هو

(١) أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، حيث يقول بأن الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية او محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراهما . فيكون له ، بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق : ص ٩٤) .

(٢) يرى الاخوان أن الانسان هو خليفة الشمس على عالم الأرض ، والشمس خليفة الله تعالى في السموات والأرض ، وكل كوكب في فلكه فانما هو ملك ذلك الفلك وخليفة الشمس فيه ، والشمس ملك الكواكب ، وفلكها سيد الأفلاك (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٢٧) .

(٣) قرآن كرم ، سورة ابراهيم ، من الآية رقم ٤ .

مكان العقل ، ومن يخلفه من أهله وأصحابه ، ومن قبل منه ما ألقاه
إليه ، كمثل الأعضاء الفاضلة . وينبث منه العلم والحكمة والأوامر
والنواهي ، كما تنبث القوى في سائر البدن من الرأس والقلب
والكبد . . . (١) .

أثر فكرة الإنسان المطلق في أفكار الفلاسفة الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء ودلالاتها السياسية :

ظهرت فلسفة اخوان الصفاء حول الإنسان المطلق أو الكامل في كتابات
كثير من الفلاسفة الذين ظهروا بعدهم ، وبصفة خاصة فلاسفة الحركة
الإسماعيلية ودعاة الدولة الفاطمية . إذ من الملاحظ في هذا الصدد أن
لكلمة العليا والعقل الأول والنفوس الكلية . . . عند الإسماعيلية . . . مظاهر
في هذا الكون . فمظهر الكلمة العليا هو قائم القيامة أو الامام ، ومظهر
العقل الأول هو حجة الامام ، ومظهر النفوس الكلية هو النبي . وفي
فلسفة الإسماعيلية أيضا أن النبي أو واضح الشريعة أو مظهر النفس
الكلية شيء واحد (٢) .

وإذا كان البعض يرون أن الفلسفة الإسماعيلية هي التي مهدت السبيل
لفلاسفة الإسلام - كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم من الفلاسفة
الذين أخذوا كثيرا من نظرياتهم وأفكارهم السامية عن كتب الإسماعيلية
مثل نظريات الاستعداد للنبوّة أو الامام الكامل أو الحكيم الكامل (٣) -
إلا أنه يمكن القول بأن الحركة الإسماعيلية نفسها استمدت أصول معظم
أفكارها السياسية مما ورد في رسائل اخوان الصفاء باعتبار هؤلاء هم
المدرسة الفلسفية لتلك الحركة ، وكثير من فلاسفة ودعاة الحركة
الإسماعيلية يعترفون بذلك أو يشيرون إلى ذلك في كتاباتهم (٤) .

وفيما يلي عرض موجز لبعض كتابات الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة
اخوان الصفاء الخاصة بالإنسان المطلق :-

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٧٠١ - ٧٠٣ .

(٢) حنا الفخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ،
ص ٢١٢ - ٢١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

(٤) أنظر على سبيل المثال : أربعة كتب إسماعيلية ، تحقيق شتروثمان ، جوكينج
١٩٤٣ . حيث تشير الرسائل إلى اخوان الصفاء وسيد اخوان الصفاء .

أولا - محيي الدين بن عربي والانسان الكامل :

يرى البعض أن محيي الدين بن عربي هو أول من صاغ فكرة « الانسان الكامل » في شكلها الاصطلاحي الحاضر (١) . ولكن يلاحظ أن ما قاله ابن عربي في هذا الصدد لا يخرج عما قاله اخوان الصفاء في شأن « الانسان المطلق الكلي » . فالانسان الكامل من وجهة نظر الوحي والنبوة - في رأى ابن عربي - هو « الكلمة » أو فعل الله الذي يقابل كل مرتبة منه نبي من الأنبياء . ومن ثم فقد خصص كل قص من كتابه « الفصوص » لجانب من جوانب الانسان الكامل ، أي لنبي يكشف للدنيا جانبا من جوانب الحكمة الالهية التي يعتبر هو في جوهره تجليا لها . وفي هذا الاطار يرى أن الانسان الكامل هو « الحقيقة المحمدية » التي ظهرت الى حيز الوجود الأرضي في نبي الاسلام . وكما تخرج البذرة عندما توضع في الأرض جذورا فأغصانا فأوراقا فأزهارا وأخيرا ثمرة تحتوي على تلك البذرة ثانية ، تجلي الانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي كانت « أول خلق الله » تجليا كاملا على الأرض في محمد ، عليه السلام ، آخر أنبياء الدور الحالي من تاريخ البشرية . والانسان الكامل - في رأى ابن عربي أيضا - هو مثال الحياة الروحية ، فهذا الشخص هو الذي حقق جميع الامكانيات وكل مراتب الوجود الكامنة في المرتبة الانسانية ، وأدرك كل الادراك فحوى كونه انسانا . وهكذا فالانسان الكامل يتمثل أولا وقبل كل شيء في الأنبياء ، وخاصة نبي الاسلام ، وثانيا في الأولياء العظام وعلى وجه الخصوص « أقطاب كل عصر » ، ممن تبدو حقيقتهم الظاهرة شبيهة بغيرهم من الناس ، أما حقيقتهم الباطنة فتشتمل على جميع الامكانيات الكامنة في العالم ، من حيث أنهم حققوا في ذواتهم كل الطاقات الكامنة في مرتبة الانسان باعتباره العالم الصغير والمركز الذي يعكس جميع الصفات الكلية . فكل انسان بالقوة انسان كامل ، أما بالفعل فالأنبياء والأولياء فقط يمكن أن يطلق عليهم هذا اللقب (٢) .

وهذه الخلاصة لفلسفة ابن عربي في شأن الانسان الكامل ، لا تخرج عما قال به اخوان الصفاء في صدد نفس الفكرة ، اللهم الا في بعض الأمور البسيطة ، حيث يرى ابن عربي أن « الحقيقة المحمدية » كانت أول ما خلق الله ، بينما يرى الاخوان أن أول خلق الله كان آدم الذي كان أول تجسيد

(١) سيد حميد نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٤ - ١٤٥ . وانظر أيضا : د . محمود قاسم فكرة الانسان في مذهب محيي الدين بن عربي ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ - ١٥٨ .

للنفس الكلية ، وأن محمدا كان سادس نبي تجتمع فيه خصال وقوى النفس الكلية .

ثانيا - حميد الدين الكرمانى والروح القدسىة الخالصة :

والانسان المطلق أو الروح القدسىة الخالصة أو النفس الانسانية الكلية التى تحدث عنها اخوان الصفاء ، ما هى الا ما ذكرها الداعى الاسماعيلى « الكرمانى » وأطلق عليها اسم « النفس المؤيدة » تارة واسم « النفس الشريفة » تارة أخرى . وفى هذا يقول الكرمانى « والنفس المؤيدة بكونها حياة ذات قدرة وعلم وقيام بالفعل ، مختصة بالفضائل التى اختص بها الأول كمالا وتاما ٠٠٠ » (١) . ويرى الكرمانى أن النفس الشريفة وان كانت من دار الطبيعة ، الا أنها مائلة بالطبع الى الخير . بسبب ما يصل اليها من دار القدس . ولكن من تتوافر فيه هذه الحالة فهو قليل لا يكاد يتفق حصوله الا فى الزمان الأطول (٢) .

ثالثا - ابن سينا والقوة الشريفة القدسىة :

وما يذكره الاخوان عن النفس الانسانية الكلية ، وما يذكره الكرمانى عن النفس المؤيدة ، أو النفس الشريفة ، يقرب كثيرا أو قليلا مما يذكره ابن سينا باسم « الجواهر العقلية القدسىة » أو باسم « القوة الشريفة القدسىة » . وفى هذا المجال يرى ابن سينا أنه اذا توافرت ثلاثة شروط فى شخص ما ، تحدث درجة النبوة ، ويكتسب النبى درجة الوعى النبوى أو « العقل القدسى » الذى يتلقى العلوم رأسا وفجأة ، وبدون أى تعليم بشرى سابق ، من العقل الفعال . وهذه الشروط الثلاثة هى (٣) :

١ - الصفاء وتائق الذهن .

٢ - كمال التخيل .

٣ - قوة اخضاع المادة الخارجية لخدمة هذا الشخص وطاعته كما تطيع أجسام الناس أوامرهم .

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، مرجع سابق ، ص ٤٠١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

(٣) ابن سينا ، الاشارات ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، الجزء الأول ، ص ١٥٣ ، ١٥٦ - الجزء الثانى ، ص ٩٩ .

رابعاً - المؤيد في الدين واللوح المحفوظ :

والنفس الكلية التي يرى اخوان الصفاء أن لها قوتين احدهما وعالة والأخرى علامة ، هي ذات النفس الكلية التي عبر عنها داعي دعاة الدولة الفاطمية المؤيد في الدين باسم « اللوح المحفوظ » ، والتي جعل لنا فعلين أيضاً ، أحدهما تام بالقوة مثل تركيب السموات والأرض ، والآخر تام بالفعل كالإنسان المطلق المتشبه بها في جميع حالاتها . ويقصد المؤيد بالإنسان المطلق الأنبياء والأوصياء أو الأئمة الذين هم عقول عالم الطبيعة ، ويقابلهم في عالم العقول الجواهر الروحانية أو العقول الروحانية (١) .

خامساً - أبو يعقوب السجستاني والنفس الكلية :

والداعي الاسماعيلي السجستاني يتحدث عن « اثبات نفس كدية منها تنبعث الجريئات في البشر » ، ويرى أن أصل النفوس الانسانية كلها من النفس الكلية (٢) . وفي اطار هذه الفكرة يقول « ثم وجدت الانسان بنفسه الجزئية يفعل فعل النفس الكلية في باب التصوير والتشكيل ، وفي اختراع الصناعات العجيبة ... كما فعلت النفس الكلية في نفس العالم من أنواع التصويرات والتشكيلات واختراع الصناعات الزاكية ... كان من ذلك اثبات أن في الانسان جزءاً من النفس الكلية ، اذا احتذى فعلها ... » (٣) .

ورأى السجستاني هذا ، ورأيه في كيفية اتصال التأييد بالمؤيدين في العالم الجسداني (٤) ، يشبه الى حد كبير ما قاله اخوان الصفاء في شأن النفس الكلية الفلكية والنفوس الجزئية ، وما ذكروه عن التأييدات العقلية وسريانها في الكائنات .

سادساً - الجيلاني والنفس القدسية :

أما علي بن فضل الله الجيلاني ، فقد استخدم أيضاً فكرة « النفس القدسية » للتدليل على عصمة الأفراد العالية من البشر أصحاب هذه النفوس التي هي « أشرف النفوس فطرة » . فيتحدث الجيلاني عن مراتب الموجدات واتصالها بنفس الطريقة التي ذكرها الاخوان عن مراتب الموجدات

(١) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) أبو يعقوب السجستاني ، الينايع ، مرجع سابق ، الينبوع السابع عشر ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) المرجع السابق ، الينبوع الثامن عشر ، ص ١١٠ .

(٤) المرجع السابق ، الينبوع الأربعون ، ص ١٧١ .

من معدنية ونباتية وحيوانية وبشرية وملكية فيقول الجيلاني « وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه... فأعلى مراتب الجماد يتصل بأفق النبات كالنخل يتصل بأفق الحيوان بالخواص والأتار ، وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الانسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة... وكذلك أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة بالملائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية بقوة الروحانية بصلاحية الذاتية للالهامات الالهية . فوجب أن تكون الأفراد العالية من الانسان معصومة... وهذه الأفراد العالية قليلة الوجود في الأزمان لما ورد في القرآن « وقليل من عبادي الشكور » (١) ، ولكون أبنائهم من المركبات العنصرية فوجودها موقوف على شرائط كثيرة من المقارنات البعدية وأقربها باعتدال الحقيقة المزاجية ، وموافقة الأوقات الأربعة للكمالية ، وغيرها من المناسبات ، كما هو مذكور في المطبوعات ليفيظ من المفيض لاستعدادها النفس القدسية لمناسباتها ، وهي أشرف النفوس فطرة ، (٢) .

وفي ختام هذا الفصل تجدر الإشارة الى أن فكرة أو فلسفة الانسان المطلق التي أرسى اخوان الصفاء قاعدتها ، لعبت دورا كبيرا ، ان لم يكن الدور الأساسي ، في الفصل بين نظرية السيادة « الشيوقراطية » للخليفة عند أهل السنة ، وما يماثلها للامام الشرعي عند الشيعة . فالخليفة عند أهل السنة تقلد خلافته بواسطة بشرية ، وليست له صفة أخرى غير أنه خليفة لسلفه . أما الامام عند الشيعة ، فهو بفضل الصفات الخاصة التي أودعها الله تعالى فيه ، يعتبر هادي المسلمين وفقههم ووارث رسالة النبي ، فيأمر ويعلم باسم الله ، وهذا الامام يرتفع فوق المستوى البشري بصفات فطرية غير مكتسبة ، هذه الصفات كامنة في شخصية وخاصة من خواصه ، بفضل مادة روحه التي تختلف عن مادة روح الأدميين العاديين لخلوها من نزعات الشر وتحليها بالصفات القدسية (٣) .

ولعل فكرة امام الشيعة - الذي يرتفع فوق المستوى البشري - مستوحاة من التجربة الواقعة التي عاشتها الدولة الاسلامية في حياة الرسول الذي بلغ منزلة أعلى من أي مرتبة بشرية أخرى . ولكن هذه الفكرة تشبه من جانب آخر الأفكار الرومانية الخاصة بالبطل القائد الذي يرتفع فوق مستوى البشر ليصير رمزا وتعبيرا عن الجماعة السياسية تتركز فيه آمال الشعب أمثال قيصر وأغسطس، حيث مثل كل منهما صورة

(١) قرآن كريم ، سورة سبا ، الآية رقم ١٣ .

(٢) الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية ،

مرجع سابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٣) جولدسيهر ، العقيدة والعريضة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

واقعية لتلك الحقيقة الفكرية ، وهو نفس المفهوم الذي سيشكل فيما
بعد الاطار الفكرى للفلسفة الرومانية الألمانية وبصفة خاصة لأفكار هيجل
ونيتشة وغيرهم •

وقد كانت فلسفة الانسان المطلق عند اخوان الصفاء هى حجر
الزاوية فى فلسفتهم وعقيدتهم الخاصة بفكرة السابع المنتظر أو المهسدى
المنتظر ، وهو ما سنعرض له فى المبحث التالى •

المبحث الخامس

نظرية المهدي المنتظر عند الاخوان

تمثل فكرة المهدي المنتظر لب عقيدة مذهب اخوان الصفاء ، وهي التي تميز هذه الجماعة عن باقي فرق الشيعة . ولكي نستطيع أن نقف على حقيقة هذه العقيدة نرى ضرورة التعرض بإيجاز لمبدأ أو عقيدة « الرجعة » التي كانت إحدى العقائد الأساسية لدى بعض أهل الديانات غير الإسلامية ولدى بعض الفرق الإسلامية ، حيث اختلط هذا المبدأ بفكرة المهدي المنتظر لدى هذه الفرق .

فكرة الرجعة لدى بعض الفرق غير الإسلامية :

يرى البعض أن فكرة الرجعة - أو ظهور الامام بعد اختفائه في صورة المهدي - من المحتمل أن تكون قد تسربت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية (١) . وقد حاول الباحثون الرجوع إلى مؤثرات أقدم من هذه للوقوف على أصل هذه العقيدة . فرأى بعضهم أنه كان عند أهل بابل القدامى اعتقاد برجعة ملكهم القديم « سرجون الأول » وأنه سيعيد مجد دولتهم القديم (٢) .

(١) كلمة « مهدي » في استعمالها الديني القديم كان القصد منها هو الإشارة إلى السير في الطريق السوي ، أو بمعنى المرشد ، ولم تكن تعني الرجعة أو الاعتقاد بالمهدي المنتظر (جولدتسيهر العقيدة والشريعة في الإسلام مرجع سابق ، ص ٢٧٦ وما بعدها) .
أما فكرة الرجعة فيرجع البعض أنها يهودية أو من البدع اليهودية (أنظر : يوليوس فلهاوزن ، الخوارج والشيعة ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٤٨ - ٢٥٠) .

(٢) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١٥ ، ٣٧٣ - ٣٧٤ .

وأما جواز الرجعة عند اليهود فانما وقع لهم - كما يرى
الشهرستاني - من أمرين (١) :

- ١ - حديث عزيز عليه السلام اذا أماته الله مائة عام ثم بعثه .
 - ٢ - حديث هارون عليه السلام ، اذ مات في التيه ، فاختلفوا في موته ،
فمنهم من قال أنه مات وسيرجع ، ومنهم من قال أنه غاب وسيرجع .
- وعند اليهود والنصارى ، أن النبي ايليا قد رفع الى السماء ، وأنه
لا بد أن يعود الى الأرض في آخر الزمان لاقامة دعائم الحق والعدل . كما
أن فرقة الدوسيتيين - وهي فرقة مسيحية ترى أن المسيح لم يكن له جسم
مادى ولا طبيعة - بشرية تنكر موت مؤسس الفرقة وهو « دوسينيوس »
وتؤمن بخلوده . وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم « تيودور » كمهدي
في آخر الزمان .

وفي العقائد الهندية ، نجد أن « فيشنو » ، في عقيدة « الفايشنافاس » ،
سيعود الى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، وذلك لكي يخلص الهند
من حكامها الظلمة وهم فاتجوها من المسلمين .

ولا يزال المغول يعتقدون بأن « جنكيز خان » كان قد وعد قبل موته
أنه سيعود الى الدنيا بعد ثمانية قرون أو تسعة لكي ينقذ المغول من نير
الحكم الصيني .

فكرة الرجعة لدى بعض الفرق الاسلامية :

يرى البعض أن أول من قال بالرجعة في الاسلام هو عبد الله
ابن سبأ (٢) ، الذي زعم بأن عليا حي لم يموت ، وأنه سينزل الى الأرض بعد
ذلك فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا . ويرى الشهرستاني أن ابن سبأ
أظهر « هذه المقالة بعد الثقال على رضى الله عنه » واجتمعت عليه جماعة ،
وهم أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة وقالت بتناسخ الجزء الالهى
في الأئمة بعد علي رضى الله عنه » (٣) .

كما ظهرت مثل هذه الأفكار خصوصا لدى مشايخي أصحاب الحركات
الثورية والانتفاضات المعارضة بعد مقتل هؤلاء . ففي العصر الأموي ظهرت
الأساطير المتعلقة بالسفياى المنتظر بعد وفاة معاوية الثاني سنة ٦٤ هـ
وتطورت من الأمل في عودة السفياى لاعادة الحكم للفرع السفياى بدلا

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢١٢
(٢) محمد زاهد الكوثرى ، من عبر التاريخ ، نشر البشير عزت . المطابع الحسينية
القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٨ .
(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧٤ .

من الفرع المرواني ، الى الأمل في عودة الحكم لبنى أمية بعد أن انهارت دولتهم عام ١٣٢ هـ وانتقل الحكم الى بنى العباس . ولم تنقطع هذه الأساطير من الشام الا في أواخر القرن الثالث الهجري (١) .

وبعد مقتل أبي مسلم الخراساني على أيدي العباسيين . قال أتباعه برجعته . وأشنياع « بيها فريد » ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بدء العصر العباسي القيام بثورة زرادشتية لمناهضة الاسلام ، اعتقدوا بعد اعدام باعث حركتهم أنه رفع الى السماء ، وأنه سيعود الى الدنيا يوما ما للانتقام من أعدائه (٢) . وآمن بمثل ذلك أيضا أتباع المقتنع الخراساني الذي نادى بالحلول والتناسخ وقال أن الله خلق آدم في صورته ثم في صورة نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم محمد ، صلوات الله عليهم ، ثم الى أبي مسلم الخراساني ثم اليه (٣) .

وفي العصور الحديثة نسبيا ، اشتد تعلق بعض المسلمين بهذه العقيدة مثل مسلمي القوقاز وأهل سمرقند والإكراد وبعض فرقي الشيعة ودروز لبنان ، حيث يؤمن كل من هؤلاء برجعة أحد زعمائهم بعد موته أو غيبته (٤) .

(١) يقال بأن الروايات بشأن السفينائي المنتظر فيها حشو كثير ومقالات مردودة ، وأنها مسألة من تدبير الأمويين حتى لا تنقطع الآمال في رجوع دولتهم ، ولكي يخيلوا أعداءهم على الدوام ، وربما كانت دعوة قرب ظهور السفينائي أيضا ذريعة من جانب العباسيين للفتك بكل من توهبوا فيه الرائحة السفينائية (د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ ، ١٤٩) .

(٢) جولدزميهر ، العقيدة والشرعية في الاسلام . مرجع سابق ، ص ٢١٦ .
(٣) د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ .
(٤) مما يقوله الدرود عن غيبة الحاكم الذي اكتنف الغموض حياته ونهايتها « أنه احتجب بنوره عن خلقه : فلم يقتف له أثر ، واستتر لغيبته وليه وصفيته - أي حمزة - وخلف دعاة » . ويقول حمزة هذا أو خليفة الحاكم في أول رسالة من كتاب « السير » أول كتب الحكمة «ان وقفتم على براح من الأرض يكون أول طريق سلكها أمير المؤمنين وقت إن استقر غضب أعينكم : فتوبوا اليه وتوسلوا بالصفيح عنكم وأن يرحمكم بعودة وليه اليكم » . فاذا أطلت عليكم الرحمة خرج ولي الله أمامكم راضيا عنكم ، ظاهرا في أوساطكم » . كما أن هناك رسائل غير مؤرخة كتبها حمزة الذي ظل على اتصال سري بدعائه وأعدا إياهم بقرب عودة الحاكم بعد غيبته . وتكرر عبارة « الهادي القائم المنتظر » في كتب الدعوة بعد غيبة حمزة النهائية ، وتبشر الاطباع بعودته ورجعته عند تمام الارادة « فقد غاب سلام الله على ذكره » . الى أجل يتممه بمعالم حكمته وينتهي اثباتا لحجته على العالين . وقد أشار حمزة نفسه الى غيبته ثم رجعته مجبرا من سبلحون الامامة في غيابه . فيقول « اعلما أن عييتي عنكم غيبة امتحان » . فسوف يرد اليكم أمر تروته عن قليل » . فقد أذف الظهور وحان وقت المقدور » . (عبد الله التجار ، مذهب الدرود والتوحيد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠٩ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٢٦) .

المهدي المنتظر عند اخوان الصفا :

اختلف الباحثون حول الأصول التي تنسب اليها فكره المهدي المنتظر . فيرى « دار مستتر » أن أصل هذه العقيدة فارسي ، حيث حمل الفرس الذين لم يكتمل اسلامهم الفكرة الآرية الفائلة بوجود أسرة مختارة ذات نشأة الهية تتوارث نور الله « فريزدان » من جيل الى جيل حتى تنجب أخيرا « سا أوشنت » أو المسيح ، وقد انتقلت هذه الفكرة الى أسرى النبي وشخص على بن أبي طالب (١) . وهناك من ينسب هذه الفكرة الى أصل مسيحي مبني على فكرة عودة عيسى المسيح ونهاية العالم . وبعض آخر يرجع فكرة المهدي الى الاسلام ذاته ، ويرى أنها نشأت من القرآن وتقاليد المسلمين ومن القصص الشعبية العربية ، وانتعشت بتأثير الأحوال الاجتماعية ، وأنه اذا كانت كلمة المهدي قد أطلقت على علي بن أبي طالب والحسن والحسين باعتبارها من ألقاب التعظيم من جانب وبمعنى سياسي من جانب آخر ، إلا أن مبدأ استعمالها بالمعنى « المسيحي » لم يظهر الا في ثورة المختار (٦٦ هـ - ٦٨٥ م) الذي ادعى أن محمد بن الحنفية هو المهدي المنتظر (٢) .

والايمان بظهور المهدي مبدأ من المبادئ الرئيسية عند الشيعة . ولكن عقيدة الشيعة في هذا الصدد تمتاز بشدة رسوخها وقوة توكيدها عما عليه الحال في شأن هذه العقيدة عند الشرقيين والغربيين (٣) .

ولعل من الأسباب القوية لظهور هذه العقيدة وتطورها في البيئة الاسلامية هو ذلك التعارض الذي حدث بين الحياة الواقعية والحياة المثالية التي يراها أهل التقى والورع ، وذلك نظرا للاعتقاد الشائع بأن المسلم الصالح ، حبا في خير الجماعة الاسلامية وابقاء على وحدتها ، لا ينبغي أن يشق عصا الطاعة ، بل عليه أن يتحمل صابرا المظالم القائمة ، ومن ثم تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها .

J. Darmesteter, Le Mahdi, Paris 1885, pp. 15-18.

(١)

(٢) برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، ترجمة خليل أحمد جلو وجاسم محمد

الرجب ، دار الكتاب العربي بمصر ، منشورات مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٤٧ ، ص ٨٦-٨٧ .

(٣) يعتقد أهل السنة أنفسهم بمجيء مصلح الى العالم في آخر الزمان ، يبعثه الله ،

ويسمى بالامام المهدي (جولدسيهر العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ،

ص ٢١٦ - ٢١٧ ، ٣٧٦ - ٣٨٠) .

ويمكن الرجوع للتفاصيل عن اعتقاد أهل السنة بمجيء المهدي في : مسند أحمد بن

حنبل ، المجلد الثاني ، ص ٥٨ ، والمجلد الخامس ص ١٩٧ و ١٩٩ ، والمجلد السادس

ص ١٣٩ - سنن ابن ماجه ، الجزء الثاني ، ص ٥١٩ - صحيح أبي داود ، الجزء الثاني

ص ٢٠٧ - الترمذي ، الجزء التاسع ص ٧٤ ، ٧٥ .

ورغبة من هذا المسلم الصالح وامثاله في التوفيق بين هذا الواقع وبين مقتضيات إيمانهم وتقواهم الذي يفرض عليهم ضرورة محاربة حكومة الجور عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد ظهرت فكرة المهدي المنتظر الذي سيملا الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً . ثم تحولت فكرة المهدي تدريجياً إلى أن صارت يوتوبيا مهدية (١) .

وقد تذرع بعقيدة المهدي المنتظر هذه كثير من أئمة الشيعة في توراتهم وانتفاضاتهم ، وأطلقوا على أنفسهم لقب « المهدي » باعتباره يمثل الفكرة البراقة التي كانت تجتذب إليها الجماهير أكثر من أي فكرة أخرى، لأنها تبعث فيها الآمال وترضى فيها التطلعات نحو المستقبل (٢) .

وقد احتلت عقيدة المهدي المنتظر جانباً هاماً في فلسفة أخوان الصفاء ، إن لم تكن هي المحور الرئيسي الذي دارت عليه هذه الفلسفة ، خصوصاً وقد حكم عليهم - وقد رمز اليهم بالحيوانات - بالبقاء تحت سيطرة دولة أهل الشر - المرموز اليهم ببني الانس - إلى أن يستأنف الدور والقران (٣) . وكما أنه قد حكم على الحيوانات بأن تظل تحت جور الانسان مدة ما ، فهكذا حكم على ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة بأن يستذلهم الجبابرة المتكبرون ويضطرونهم للاقرار بولايتهم . وما على الحيوانات - أو ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة - إلا أن « تشكو إلى ربها العالم بسرائرها » . أن يرحمها ويفرج عنها ، ويزيل كربها ، ويسمع دعائها ، وينصرها ، ويأخذ لها بحقها ممن ظلمها وتعدى عليها » (٤) .

ولكن إلى متى تظل الحيوانات في أسر الانسان وتجت طاعته ، وإلى متى يظل الاخوان في أسر دولة أهل الشر وتحت طاعة حكامها ؟

يرى الاخوان أنهم سيظلون في الأسر إلى أن تنصرم دولة أهل الجور وتنقضي وسيكون هذا اليوم عندهم « يوم فرح وسرور واستبشار » (٥) . ومن ثم يذكرون اخوانهم وأهل شيعتهم ويبشرونهم « باستئمان دور الكشف والانتباه ، وانجلاء الغمة عن العباد بانتقال القران من برج مثلثات النيران إلى برج مثلثات النبات والحيوان ، في الدور الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام » (٦) . ولذا فقد خصص الاخوان لكل طائفة

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٩١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٠ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

من البشر « قوما يدعونهم الى رأينا ، ويدلونهم علينا ، ويعرضونهم بقدمونا ،
ويعدونهم بظهور أمرنا ، وخروج مهدينا ، وقيام قيامتنا ، وطلوع شمسنا » .
وخروجنا من كهفنا . (١) . فاذا كان الوقت الموعود قام قائمهم « فيأخذ
بحقه ، وينجز له وعده ويملا الأرض قسطاً وعيلاً كما ملئت جوراً وظلماً » .
وهذا القائم أو النفس الزكية هو الذي سيظهر دعوة اخوان الصفاء وخلان
الوفاء ، وهو الذي سيجمع شملهم (٢) . ويرى الاخوان ان الله قد وعده
بذلك ، وتأولوا قوله تعالى « لا تنفذون الا بسلطان » (٣) بان السلطان هو
ما وعده به سبحانه من عود الحق الى أهله والزمان الى أوله (٤) .

والمهدي المنتظر عند الاخوان هو في مرتبة سابغ النطقاء أو الأنبياء
أو الرؤساء الذين هم « أصحاب التأييد ، الذين يلقي عليهم فيصيرون به
مؤيدين فادزين على اظهار الآيات والمعجزات ... فهم عباد مربوبون .
متصل بعضهم ببعض كحبل ممدود ، طرفه بيد الله عز وجل ، وطرفه
الآخر بيد من يمسك به وينعلق بعروقه ممن وصل اليه - من البشر - وقدر
عليه بتوفيق الله ورحمته » (٥) . وهؤلاء الرؤساء السبعة هم الذين ينتظم
بهم أمر العالم السفلي (٦) ، حيث يرى الاخوان ان العلم موجود وقائم بسبعة
أشخاص فاضلة « كانه في سبعة أوقات ، يظهر مع كل واحد منهم من روح
القدس ما يكون به الاخبار عن الأشياء كلها » (٧) . ولذا كان آدم - أول
ما بدا من الصورة الدينية أو أمر الدين - أول قائم وأول ناطق بأمر الله
ووحيه ، وكان مثله مثل العقل . وأعقبه نوح ثاني النطقاء ، ومثله كمثل

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٦ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الرحمن ، من الآية رقم ٣٣ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٠ . ويلاحظ أن فكرة حبل النبوة

الممدود بين الله والبشر هي الفكرة التي استمد منها الشيعة أساس عقيدتهم . في أن الله
لا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده في أي زمان ومن ثم دلتوا على ضرورة وجود أمام
جني قائم في الدنيا في كل وقت من الأوقات وأن هذا الإمام هو حجة الله على البشر . وهو
الحبل الممدود بينه وبينهم .

(٦) وقد بنى الاخوان فكرتهم هذه على أساس نظرية ثنائية الكون والمثل والمثول .
فكما أن انتظام أمر الأفلاك وعالم السموات وما يحدث من الأمور فيها وما يكون منها من
العبادة والتسبيح والتقديس والتهليل ، بحركة الكواكب السبعة في البروج الاثني عشر ،
كذلك كان أمر العالم السفلي والخلق البشري ، وما يكون منهم من العبادات والصلوات
والتسبيح والتقديس والتهليل والتكبير ، ومعرفة الله سبحانه ، بمجيء هؤلاء الرؤساء
السبعة (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ - ١٥٣) .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٢٩ .

النطفة ، واستقاء أمره المدة التي قدرها الله سبحانه ، ودار الدور الثالث فكان الأمر المتصل بإبراهيم ، فكان مثله مثل العلقه ، وجعل الله النبوة والامامة « الكلمة » باقية في عقبه . ثم دار الدور الرابع فتودى من الشجرة المباركة « يا موسى انني انا الله لا اله الا أنا فاعبدني ، وأقم الصلاة لذكري ان الساعة آتية أكاد أخفيها » (١) ، وكان مثل موسى مثل حامله الجنين . ومن دعوته ظهر المسيح ، صاحب الدور الخامس ، وكان مثله مثل المضغة . ثم كانت الدورة السادسة فجاء الرسول السادس محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان بمنزلة العظام (٢) ، ولذلك قال الله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه » قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣) . ومعنى ذلك هو ظهور اسرار هذه الدورة ، وبيان اشاراتها وما هو مكمّن فيها ، لأن السادس هو الأمر القريب من النهاية ، المقدم بين يدي الساعة ، السابق لها ، الانذار منها ، والبشارة بها والتحذير منها . فلا يزال الأمر متصلا بعضه ببعض ، حتى تدور الدورة السابعة ويقوم السابع الذي تتم الصورة الدينية ، ويجتمع الستة مع السابع في درجة واحدة ، فيكون عندئذ دور الكشف الذي يكشفه لهم سبع النطقاء أو « المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر » (٤) .

(١) قرآن كريم ، سورة طه ، الايتان ١٤ ، ١٥ .

(٢) وهكذا أول الاخوان قوله تعالى « ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا المضغة مضغة فخلقنا المضغة عظما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (قرآن كريم ، سورة المؤمنین ، الآيات ١٢ - ١٤) . تأويلا يتفق مع آرائهم الفلسفية ومع مذهبهم السياسي . ولذا فقد أولوا « فكسونا العظام لحما » أي بمن عقب محمد عليه السلام من بعده من طينة الذين هم أولاده بالحقيقة ، وهم لحمة ودمه . . . وواضح من هذا أنهم يقصدون آل البيت من ذرية فاطمة رضي الله عنها . وهذه الفكرة هي لب عقيدة اخوان الصفاء في شأن خليفة النبي أو الامام المنتصب للنبي عليه السلام (أنظر : الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦) وتأويل المؤيد في الدين فيما بعد لم يخرج عن تأويل الاخوان لنفس الآيات ، حيث يرى المؤيد أن السلالة مثل آدم ، والنطفة مثل نوح ، والعلقه مثل إبراهيم ، والمضغة مثل موسى والعظام مثل عيسى واللحم مثل محمد . أنظر : المؤيد في الدين . المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ .

(٣) قرآن كريم ، سورة يس ، الايتان ٧٨ ، ٧٩ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٤٢ ، ١٥١ ، ٣٥٩ - ٣٦٥ . وتجدر الإشارة الى أن الاخوان ذكروا في الرسائل أسطورة رمزية عن توالي ارسال الانبياء الستة وأن يوم السبت يقابل آدم ، والأحد نوح ، والاثنين إبراهيم ، والثلاثاء موسى ، والأربعاء عيسى ، والخميس محمد ، وأن يوم الجمعة هو يوم العيد أو الفصل أو الانتباه . ويرى البعض أن هذه الأسطورة - رغم محاولة الاخوان التصنع الشديد فيها - تشرح وجهة نظر الاخوان في شأن النطقاء السبعة . ويشير البعض الى أن فكرة الاخوان عن =

مكانة المهدي المنتظر بين الأنبياء والرسل عند الاخوان :

يحتل المهدي المنتظر أو سابع النطقاء مكانة هامة عند الاخوان . فهم يرون أن حركات الدين « موجودة في العالم في ستة أشخاص ، هم أصحاب الشرائع ، منهم خمسة أولو العزم ، وآدم السادس » ، أما المهدي المنتظر فانه موجود في شرائع الستة السابقين بالقوة « اذ كانوا يذكرونه ، ويبشرون به ، ويدعون اليه ، ويجذرون منه » ، الى أن يظهر بعدهم أو يقوم بالفعل بعد أن كان قائما بالقوة (١) . وهذا الرئيس السابع الآتي في آخر الزمان ، والذي يطلق عليه الاخوان « سيد اخوان الصفاء » لأنه سيعيد الحق الى أهله ، يحيط بكل علوم الرؤساء الستة الذين تقدموه (٢) فالرئيس السابع هو « المؤيد بوسع الطاقة في المعارف » (٣) . ولذا يفسر الاخوان تفجير البحار الوايد في القرآن (٤) بأنه « ظهور علم الرؤساء السبعة » ، وما كان مستورا من شرائعهم ونواميسهم ، ولذلك قيل أن البحار سبعة ، وأن السابع هو البحر المحيط ، هل مثل لحاتم الرؤساء (٥) وصاحب النهاية أو السابع يكون مثله كمثل آدم ، بل يتفوق عليه بأنه برئ من الخطيئة ، وفي هذا يقول الاخوان « وكذلك يكون صاحب النهاية مثل صاحب البداية ، الا أنه برئ من الزلة والخطيئة والنسيان يؤيده الله بكلامه ، ويستخلفه في أرضه ، كما استخلف آدم . . . ويظهر نسله المبارك ويكثر أولاده ، ويخصب زرعه ، ويفتح الدور باسمه . . . فالحق الله . . . بآدم السعيد . . . » (٦) ، بل ان آدم نفسه حينما وقع في الخطيئة وندم على فعلته ، توسل الى ربه « بالقائم في ذلك الوقت الذي تظهر فيه الحقائق » ، وذكر أنه لم يعتمد الخطيئة وانما اشتاق الى منزلة القائم ودرجته

== الامام أو الانسان الكامل أو النفس الناطقة الكلية مستلزمة الى حد كبير من فلسفة هرمس المثلث الحكمة .
أنظر في ذلك :

— Massignon, Encyclopedie de L'Islam, Vol. 2 pp. 1954-1955.

— Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., pp. 75-78.

الربائل ، الجزء الثالث ، ص ٣١٥ - ٣١٩ .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ٢٥٣ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٣٢ - ٦٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٧٣ .

(٤) يقصدون قوله تعالى « واذا البحار فجرت » (قرآن كريم ، سورة الانفطار

الآية رقم ٣) .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٢ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٦٣ .

الرفيعة » بغير انكار لها ولا استكبار عن الاقرار بفضل صاحبها ، (١)
فمنزلة السابع من دين الله عز وجل هي في نظر الاخوان بمثابة القلب (٢)
ويرى الاخوان أن الخير هو معرفة السابع والايمان به قبل حلول دوره
وقيامه ، لأنه اذا كان وقت قيام السابع بالأمر الجديد ، فيومئذ « لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا » (٣) .

المدينة الفاضلة لـ اخوان الصفاء تكون في مملكة السابع :

يرى الاخوان أن معرفة السابع والعمل له قبل قيامه ، يكون في
عهد السادس أو الناطق السادس الذي يملك النفوس فقط ولا يملك
الأجساد . ومن ثم يرون أن تكتلهم لبناء مدينتهم الروحانية الفاضلة لا بد
وأن يكون في مملكة السادس قبل قيام السابع الذي سيملك عند ظهوره
النفوس والأجساد جميعا (٤) . ولذا يؤولون (النفخ في الصور) الوارد
ذكره في القرآن الكريم (٥) بأن (النفخة الأولى هي قيام السادس
بالبشارة والاعداد ، والنفخة الثانية هي التي بها يكون العالم قياما
ينتظرون ظهور . السابع . فالسادس أول بالقوة . والسابع ثان
بالفعل ، (٦) .

ولذلك يحث الاخوان أتباعهم بالسير في الطريق الصحيح الذي
يسير فيه الاخوان ، وهو الطريق الذي يوصل للغاية المنشودة ، ولذا

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١١٨ . وقد أشرنا من قبل الى رأى
الاخوان في قول النصارى بأن « عيسى بمنزلة سابع الرؤساء ، الذي به تقوم الساعة ،
وهو مهدي الأمة » وان الله كذبهم على لسان السادس من أنبيائه وأعلمهم أن المسيح عليه
السلام لم يدع لنفسه مرتبة السابع لأنها ليست من حقه (انظر تأويل الاخوان للآية
رقم ١٩ من سورة الأعراف في المبحث الخاص بفلسفة التأويل ، وانظر أيضا : الرسالة
الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٨ .

(٣) قرآن كريم ، سورة الأنعام ، الآية رقم ١٥٨ - الرسالة الجامعة ، الجزء
الثاني ، ص ٢٣٣ .

(٤) سنعرض المفهوم هذه الفكرة التي قد توحى بأن محمدا صلى الله عليه وسلم هو
المقصود بالسادس الذي يملك النفوس فقط ، وذلك في النتيجة الثانية التي تستخلص من
فلسفة المهدي المنتظر عند اخوان الصفاء .

(٥) النفخ في الصور ورد في عدة آيات في القرآن الكريم : ومنه قوله تعالى « ونفخ
في الصور لجمعناهم جميعا (سورة الكهف ، من الآية رقم ٩٩) ومنها قوله تعالى « قوله
الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور » (سورة الأنعام الآية رقم ٧٣) وقوله تعالى
« يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقا » (سورة طه الآية رقم ١٠٢) وقوله
تعالى « فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة » (سورة الحاقة ، الآية رقم ١٣) .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

أطلقوا عليه «سقينة النجاة» ، والتي بواسطتها يستطيع الأتباع دخول المدينة العاضلة التي يصفها الاخوان بأنها « مدينة أرم ذات العماد » التي لم يخلق مثلها في البلاد ، والتي مسورة بسبعة أسوار ، ولأتفتح أبوابها إلا لمن عرفها ، للسابع المنتظر والبرقليط الأكبر » (١) .

ويستشهد الاخوان على قرب ظهور المهدي المنتظر بتأويل قوله تعالى « يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (٢) بأن الألف سنة هي مدة قيام أمر السادس ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : عمر الدنيا سبعة آلاف سنة ، بعثت في آخرها ألفا (٣) .

النتائج التي يمكن استخلاصها من فلسفة المهدي عند اخوان الصفا ، ودلائلها السياسية :

ومن هذا العرض لعقيدة اخوان الصفا فيما يتعلق بالمهدي المنتظر ، يمكن استخلاص بعض النتائج لعل أهمها

أولا - عدم ايمان الاخوان بفكرة الرجعية ومهاجمة الشيعة الاثني عشرية :

اذ يلاحظ أن الاخوان لا يؤمنون بفكرة الرجعية أو اختفاء الامام وعودته في المستقبل في صورة « المهدي المنتظر » الذي ينشر العدل في الأرض بعدما ملئت بالجور والظلم . بل ان الاخوان يهاجمون أصحاب هذه العقائد التي تؤمن بالرجعة ، ويركزون هجماتهم في هذا الصدد على فرقة الامامية الاثني عشرية التي تؤمن بأن الامام محمد بن حسن العسكري آخر الأئمة الاثني عشرية ، الذي اختفى طفلا ، سيعود في آخر الزمان وأنه هو المهدي المنتظر (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

(٢) قرآن كريم ، سورة النجدة ، الآية رقم ٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٤) هذه النقطة تمثل أحد الخلافات الجوهرية بين الشيعة الاثني عشرية وبين الاسماعيلية ، فبينما ترى الفرقة الاولى أن امامهم الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري الذي اختفى عام ٢٦٠ هـ لا زال حيا وأنه سيظهر ليملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا ، ترى الاسماعيلية يذهبون الى أن الامام هو حجة الله على خلقه وأنه موجود في كل زمان لأن الكون لا يستطيع البقاء لحظة دون امام ، وان الامامة تستمر بالنص مدى الدهر ، ولا يعقل - كما يقول الاثني عشرية - أن يقال أن أما يعيش طول هذه المدة (مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٠ - ١٠١) .

فقد هاجم الاخوان قول أحد الشعراء من أتباع فرقة الاثنى عشرية ، وهو دعبل الخزاعي (١) في شأن الامام المختفى الذى طال انتظاره حينما قال :

ألم تر أنى منذ ثلاثين حجة أروح وأغدو دائم الخسرات

وقد استشهد الاخوان بهذا البيت للتدليل على أن من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها ، رأى من يرى ويعتقد « أن الامام الفاضل المنتظر الهادى ، مختف لا يظهر من خوف المحالفين » (٢) . ويقول الاخوان فى صاحب هذا رأى من أمثال دعبل الخزاعي وأتباع الأئمة الاثنى عشرية ، أنه « يبقى طول عمره منتظرا لخروج امامه . متمنيا لمجيئه ، مستعجلا لظهوره ، ثم يفنى عمره ويموت حسرة وغصة لا يرى امامه ولا يعرف شخصه من هو » (٣) .

أما عقيدة اخوان الصفاء فى امامهم هو أنه ظاهر لجماعته ، ولكن أعداءه لا يعرفونه . وفى هذا يقول الاخوان ردا على من يقول بالامام المختفى من خوف الأعداء « كلا بل هو ظاهر بين ظهرائهم ، يعرفهم وهم له منكرون » ويستشهد الاخوان بقول الشاعر (٤) :

يعرفه الباحث من جنسه وسائر الخلق له منكر

ومضى ذلك أن الامام فى عقيدة الاخوان غير مختف عن أتباعه وشيعته ، بل يعرفونه ويستطيعون الوصول اليه ، وانما أعداؤه فقط هم الذين لا يعرفونه وهو محتفى بالنسبة لهم ، بعكس الحال فى امام الشيعة الاثنى عشرية المختفى عن أعين شيعته وأعدائه جميعا ، والذي سيظهر فيما بعد - حسب عقيدة الاثنى عشرية - فى صورة المهدي المنتظر .

(١) دعبل الخزاعي أحد أتباع فرقة الاثنى عشرية ، عاش فى عهد المأمون ، وهجا أحد الأمراء العباسيين بقوله : -

أنى يكون وليس ذاك بكائن يرث الخلافة فاسق عن فاسق

انظر : د . فاروق عمر ، العباسيون الأدائل ، مرجع سابق ، ص ١١١ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٢) افاضت كتب الشيعة فى اثبات عقيدة الامام الذى اختفى وسيعود فى صورة المهدي المنتظر ، وقد استشهد الشيعة الامامية أو الاثنى عشرية فى ذلك بعدد من الأدلة العقلية والنقلية . ويمكن الرجوع الى كتب الشيعة الاثنى عشرية لدراسة عقائد هذه الفرقة فى صمد الامامة التى تأسست على هذه العقيدة . وقد أورد الدكتور أحمد محمود صبحى ثبوتا بالمصادر والمراجع التى يمكن الرجوع اليها فى هذا الشأن (د . أحمد محمود صبحى ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، القاهرة ١٩٦٩) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٥٢٣ - ٥٢٤ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٨ .

ومن ثم يفرق الاخوان بين الأئمة في دور الكشف الذين « ربما كانوا ظاهرين بالعيان ، موجودين في المكان » وبين الأئمة في دور الستر الذين « لا يكونون مفقودى الوجه جملة من أعدائهم ، فأما أولياؤهم فيعرفون مواضعهم ، ومن أراد منهم قصدهم تمكن منه . . . » (١) .

والدلالة السياسية التي يمكن أن نصل إليها من الفرق بين الاخوان والشيعة الاثني عشرية في شأن الرجعة وعدم ايمان الاخوان بها ، هي أن الرجعة تعنى توقف نشاط الفرقة السياسية مع الاحتفاظ بالأمل في رجعة مظفرة ، أما قول الاخوان بدور الستر لأئمتهم فهو يفيد التقية بمعنى الالتجاء الى الستر خوفا من اضطهاد الدولة والامتناع عن القيام بحركة علنية (٢) .

ثانيا - الفرق بين الامام في دور الستر والامام في دور الكشف عند اخوان الصفاء :

لقد أفاض الاخوان في شرح عقيدة السابغ المنتظر الذي هو في مرتبة سابغ النطقاء الذي سيقوم بعد الأنبياء العظام الستة ، والذي به يكون دور الكشف .

كما ذكر الاخوان أن المدينة الفاضلة يكون بناؤها في دور السادس . تمهيدا لظهور السابغ الذي ستتحقق على يديه المدينة الفاضلة والذي سيملك على النفوس والأجساد ، لأن السادس لا يملك الا النفوس فقط .

وقد يفهم من نصوص الاخوان التي أشرنا إليها في هذا الصدد ، أن السادس أو محمد صلى الله عليه وسلم لا يملك الا النفوس دون الأجساد في دوره ، مما قد يؤدي الى الاضطراب في فلسفة الاخوان ، خصوصا وأنهم ذكروا أن الله سبحانه وتعالى « قد جمع لنبيه محمد ، عليه الصلاة والسلام والتحية ، خصال الملك والنبوة جميعا » (٣) ، أي أن السادس من الأنبياء العظام ملك على النفوس والأجساد .

ويمكن تفسير هذا التضارب بين سادس الأنبياء العظام الذي ملك النفوس والأجساد ، والسادس الذي يرى الاخوان أنه لا يملك الا النفوس فقط ، على ضوء فلسفة أدوار الامامة ونظرية المثل والمثول . ويمكن تلخيص هذه الفكرة فيما يلي :

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ .

(٢) انظر : د . محمد عبد الهادي شعيرة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي الاول ،

مرجع سابق ، ص ٢٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٦ .

١ - يرى الاخوان أن الدنيا بما فيها من أدوار الأنبياء الستة ، ما هي الا دور الستر ، وأن السابع أو المهدي المنتظر سيكون به دور الكشف في نهاية العالم . وأن أدوار الأنبياء السبعة العظماء مثال لأدوار الأئمة السبعة - التي وضحت فيما بعد عند الاسماعيلية - وأن أئمة دور الستر يقابلون أو يشبهون أنبياء دور الستر وأن 'امام دور الكشف أو المهدي المنتظر لدور الكشف يقابل المهدي المنتظر لدور الكشف في الحياة الآخرة أو النشأة الآخرة ، وامام دور الكشف في الحياة الدنيا عند الاخوان هو الذي سيحقق المدينة الفاضلة التي سيتحكم فيها على النفوس والأجساد .

٢ - يرى الاخوان أن هناك قيامتين ، القيامة الكبرى وهي النشأة الآخرة حيث يبعث الخلق ويحشرون ويحاسبون (١) ، وقاسوا عليها القيامة الصغرى التي تحدث حينما يدور القران وتنصرم دولة أهل الشر ، حيث يكون أئمة الخير مستترين ولا يملكون الا على نفوس أتباعهم وشيعتهم فقط ، وتكون السيطرة على الأجسام لحكام دولة أهل الشر ، ولكن حينما تأتي دولة أهل الخير على يد الإمام السابع أو المهدي المنتظر في دور الكشف وانجلاء الغمة عن الاخوان ، فان هذا الامام السابع تسيملك النفوس والأجساد جميعا .

وقد ترتب على اضطراب نصوص الاخوان في عرض فكرتهم حول امامهم المهدي المنتظر والفرق بينه وبين المهدي المنتظر الذي سيأتي في نهاية العالم ، أن وقع بعض الباحثين أمثال « ايف ماركيه » و « ماسينيرون » في حيرة واضطراب فلم يتمكنوا من فهم مغزى الاخوان في هذا الشأن (٢) . ولعل هذا الاضطراب في نصوص الاخوان مرجعه اما الى أن الاخوان تعمدوا هذا الخلط تقيّة ، وأما أنهم وقعوا فيه باعتبار أن محاولتهم في شأن أدوار الأئمة وقياسها على أدوار الأنبياء من جانب ورغبتهم في التفرقة بين الأئمة في دور الستر وبين الامام المهدي في دور الكشف ، نقول أن هذه المحاولة من جانبهم كانت من المحاولات المبكرة ، ان لم تكن المحاولة الأولى ، من جانب الحركة الاسماعيلية لوضع عقيدة

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٩ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٧ .

Yves Marquet, *Imamat*, Op. cit., p. 75.

(٢) انظر :

Massignon, *Encyclopedie de L'Islam*, Vol. 2, Op. Cit., pp. 1954 — 1955.

الأدوار السبعة للأئمة التي نضجت في الكتابات الاسماعيلية التي ظهرت بعد عصر الاخوان وأصبح لكل امام في كل دور من الأدوار لقب خاص ووظائف خاصة مثل الاسام الأساس والقائم والمستودع والمستقر والمتمم وما شابه ذلك .

ومن ثم يمكن القول أن امام دور الكشف أو المهدي المنتظر الذي سيكون رئيسا للمدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء ، يتميز بصفات خاصة عن أئمة دور الستر ، وهو في ذلك يشبه السابع المنتظر أو سابغ النطقاء في تميزه عن الأنبياء الستة العظام الذين بعثوا للعالم في الحياة الدنيا أو دور الستر . وامام الزمان عند الاخوان ما هو الا خليفة النبي محمد عليه السلام بعد وفاته ، في مملكته الروحانية اذا كان في دور الستر ، وخليفته في مملكته الروحانية والجسمانية اذا كان في دور الكشف والظهور وسوف نعود لعرض تفاصيل هذه الفكرة عند دراستنا لمفهوم الامامة عند اخوان الصفاء (١) .

ثالثا : الفرق بين امام الزمان عند الاخوان وامام الزمان عند الفاطميين : -

والنتيجة الثالثة التي يمكن استخلاصها من النتيجتين السابقتين هي أن الاخوان لا يصفون امامهم في دور الستر ، الموجود بينهم والذي يعرفهم ويعرفونه ، بنفس الصفات التي يصفون بها المهدي المنتظر أو الامام في دور الكشف . ولعل هذا هو السبب في أن الفاطميين لم يعرفوا هذه التفرقة ، لأن امامهم كان ظاهرا حاكما على النفوس والأجساد في ظل الدولة الفاطمية ، ومن ثم وصف الفاطميون امامهم بجميع الصفات التي كان الاخوان يصفون بها المهدي المنتظر . ومن ثم لم يكن الفاطميون يؤمنون بفكرة المهدي المنتظر ، بل كانوا يرون أن المهدي المنتظر تجسد في امامهم الفاطمي ، وهؤلاء الأئمة يتمتعون بكل صفات وقوى الانسان المطلق الكلي التي تعرضنا لها من قبل . ولهذا لم يقل الفاطميون بالرجعة (٢) باعتبار أن أئمتهم كانوا يحققون لهم مثلهم العليا في الحياة . وقد ظل هذا الاعتقاد في أئمة الفاطميين سائدا طوال عهود قوة الدولة الفاطمية ، حتى نهاية عصر الحاكم بأمر الله ، حيث بدأت من جديد عقيدة

(١) انظر الفصل الاخير من الباب الثاني من هذا البحث .

(٢) انظر كتاب المعز لدين الله الفاطمي الى عبده جوذر يعرفه بوقاة المنصور بالله (الجوذري ، سيرة الأستاذ جوذر ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، د. محمد عبد الهادي شميرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص ٧٢ - ٧٤) .

الرجعة لدى أتباعه من الدروز كما سبقت الإشارة (١) ، وانتشرت لدى مشايخي كل امام فيما بعد (٢) .

وفي تصوري أن عقائد الدولة الفاطمية في شأن الامام وعدم القول بالرجعة أو المهدي المنتظر ، ماهي الا امتداد طبيعي لعقائد أخوان الصفاء في شأن عقيدة المهدي المنتظر ، وكان ذلك نتيجة منطقية لتحقيق الوجود المادي للمدينة الفاضلة في شكل الدولة الفاطمية بالغرب في أواخر القرن الثالث الهجري . ففي عهد الدعوة السرية ، أو ما يعبر عنه الاخوان بدور الستر ، لا يستطيع الامام أن يدعى سلطانا على الأجساد ، بل يكون سلطانا على أعضاء الجماعة سلطانا روحانيا (١) . ومن ثم لابد أن تبث الآمال لأعضاء الجماعة بقرب ظهور « دور الكشف » الذي يخرج فيه امام — هو المهدي المنتظر — يسيطر على الأرواح والأجساد جميعا ، أي تحقيق وجود مادي للمدينة الفاضلة الروحانية ، وهو ما تحقق في صورة الدولة الفاطمية وعندما يتحقق مثل هذا الوجود المادي لا يكون هناك مبررا للقول بفكرة انتظار الامام المهدي . وفي تصوري أيضا أن فكرة انتظار الامام أو القول برجعته بعد غيبته لا تظهر الا في مراحل ضعف الدعوة ، سواء في دور الستر أو في مرحلة تمزق الدولة وتنازع الامامة ، وبمعنى آخر تظهر كتعبير عن الرغبة في الانتقال من واقع معين مرفوض أو محكوم عليه بعدم الصلاحية الى واقع جديد يتسم بالمثالية التي يجب تحقيقها .

(١) أنظر في هذا الصدد : عبد الله النجار ، مذهب الدروز والتوحيد ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) أنظر على سبيل المثال : عارف تامر ، الامامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٤١ وما بعدها .

(٣) يرى البعض أن أول من بشر بفكرة تحقق الأمان على يد السابع ، هو الامام جعفر الصادق ، حيث كان هو سادس الأئمة ، ولما كانت سلطته دينية وروحية فقط ، فقد فرق بين الامامة والخلافة قائلا أنه ليس من الضروري على الامام أن يتقلد السلطة الدنيوية والدينية معا ، أو حتى يدعى الحق بهما ، اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك . وبهذا برد أمامته على أنها امامه روحانية مسالمة بعيدة عن الادعاءات أو الفعاليات السياسية . ولذا لم يكن للصادق أية ادعاءات تتعلق بفكرة المهدي ، ولكنه بشر أتباعه بظهور القائم وهو الامام السابع . وتبشيره بذلك جعل أتباعه يعلقون آمالهم على خليفته ، وهكذا تخلص الصادق من الحاح الشيعة عليه بضرورة الثورة ضد العباسيين ، وبرر كذلك سياسته المسالمة (د . فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٣٢) .

المبحث السادس

فكرة النسب الروحاني عند الاخوان

يرتكز محور عقائد الشيعة على نظريتهم في الامامة وفي الوراثة الشرعية لها لمن اصطفاهم الله سبحانه وتعالى من ذرية آل البيت وخصصهم لهذه المرتبة العالية .

ومفهوم الوراثة الشرعية للامامة في ذرية آل البيت لدى كافة فرق الشيعة - باستثناء الامامية الاثني عشرية والاسماعيلية في ظروف خاصة - يعنى انتقالها من الآباء الى الأبناء . والمقصود بعلاقة الأبوة والبنوة ، هو علاقة الدم أو « نسب الولادة » على حد تعبير ابن خلدون (١) .

وقد ذهبت الحركة الاسماعيلية في فكرة النسب هذه مذهبا خاصا ، فميزت بين الابوة والبنوة الجسمية ، وبين الابوة والبنوة الروحانية . بل لقد بلغ الأمر بهم الى اعتبار العلاقة المادية بين الأب وابنه - وهي التي تتصل بالجسد ازايل وحده - أقل أهمية من العلاقة الروحانية التي تربط بين المعلم وتلميذه ، هذه العلاقة المنبعثة من النفس الخالدة . وبموجب هذه العقيدة يصير التلميذ أخرى بأن يكون الابن والوارث الحقيقي من النسل الطبيعي للانسان . حتى لقد ارتأى البعض أن كلمتي « أب » و « ابن » في الكتب الاسماعيلية إنما استعملتا بهذا المعنى أحيانا (٢) .

ولعل اخوان الصفاء هم أول من عرض عقيدة « الأبوة

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

(٢) Massignon Salman Pak et Les Premices Spirituelles de

L'Islam Iranien, Paris, pp. 66-69.

الروحانية ، (١) في رسائلهم ، قبل ان تتناولها كتب الدعوة الاسماعيلية فيما بعند بالتوسع والتفصيل . وقد تضمنت رسائل الاخوان عدة نصوص حول هذه العقيدة . فيقولون في احدي رسائلهم « واعلم ياأخي بأن لكل مولود من الحيوان أبوين في عالم الفلك ، كما ان له والدين في الأرض . أحدهما دليل عمره يسمى « كخدای » أى رب البيت ، والآخر يسمى « هيلاج » أو ربة البيت ، (٢) ، ويقولون في موضع آخر « واعلم ياأخي بأن لكل نفس من المؤمنين أبوين في عالم الأرواح ، كما أن لأجسادهم أبوين في عالم الأجساد » (٣) .

ويستشهد الاخوان للتدليل على رأيهم في هذا الشأن بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية فيستشهدون بقوله تعالى « ملة أبيكم ابراهيم » (٤) ، وحينما قال نوح « ان ابني من أهلي » ، قال له سبحانه وتعالى « أنه ليس من أهلك انه عمل غير صالح » (٥) ، ويقول تعالى « فاذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون » (٦) كما يستشهدون بقول الرسول عليه السلام لعلي بن أبي طالب « أنا وأنت يا علي أبو هذه الأمة » ، وقوله عليه السلام « المؤمن أخو المؤمن من أبيه وأمه » ، وقوله عليه السلام « يا بني هاشم لا يأتيني الناس يوم القيامة بأعمالهم

(١) ويطلق البعض على الأبوة الروحانية أو النسب الروحاني مصطلح « النسب الذهني » ، (انظر : سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦١ ، ص ١٠٧) ، كما يطلق عليها كلود كاهن مصطلح (الوراثة التورانية) تمييزا لها عن الوراثة الطبيعية (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية : مرجع سابق ، ص ٢٥٨) .

وما زالت عقيدة البنوة والأبوية الروحانية مستخدمة لدى فرقة الاسماعيلية الآغاخانية (انظر على سبيل المثال رسالة آغاخان الثالث سلطان محمد شاه على المؤرخة ٣٠ مايو ١٩٥٣ الموجهة الى مصطفى غالب حيث خاطبه بعبارة « ولدى الروحي العزيز » والتي أرسلها كمقدمة لكتاب : «تصطفى غالب ، تراخي الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم المصور حتى عصرنا الحاضر ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، سوريا ١٩٥٣ ، صدر الكتاب)

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٤٦ . وهذه الفكرة قريبة الشبه بما ذهب اليه المؤيد في الدين من تشبيه الرسول عليه السلام بالذكر وتشبيه علي بن أبي طالب بالأنثى (المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، الجزء الثاني ، المجلس الثالث من المائة الثالثة) وهو ما ذهب اليه اخوان الصفا في موضع آخر من رسائلهم (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠) وانظر أيضا في نفس المعنى : أبو المعالي محمد الحسين العلوي ، بيان الأديان ، ترجمة يحيى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٣ .

(٤) قرآن كريم ، سورة الحج ، من الآية رقم ٧٨ .

(٥) قرآن كريم ، سورة هود ، الآية رقم ٤٦ .

(٦) قرآن كريم ، سورة المؤمنون ، الآية رقم ١٠١ .

وتأتوني بأنسابكم ، فاني لا أغنى عنكم من الله شيئا » . ويستشهدون أيضا بقول ابراهيم عليه السلام « فمن تبعني فانه مني » ، ويقول المسيح عليه السلام للحواريين « جئت من عند أبي وأبيكم » (١) .

وكل هذه الآيات والأجاديث تؤكد - كما يرى الاخوان - أن النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة ، أما الأبوة النفسانية فهي التي لا ينقطع نسبها ، كما قال النبي عليه السلام : كل نسب ينقطع يوم القيامة الا نسبي . فالنسبة الجسدانية تنقطع اذا اضمحلت الأجساد ، وتبقى النسبة النفسانية ، لأن جواهر النفوس باقية بعد فراق الأجساد ، (٢) . ولذا يرى الاخوان أن أهل البيت وأبناء النبي هم « آله ومن هو على ملته ومن تبعه » ، ويستشهدون بقول النبي عليه السلام « سلمان منا أهل البيت » (٣) .

وبناء على هذه العقيدة اعتبر الاخوان المعلم والأستاذ أفضل من الأب الجسداني وفي ذلك يقول الاخوان « واعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوتها وعلة حياتها ، كما أن والدك أب لجسدك وكان سببا لوجوده ، وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية ، ومعلمك أعطاك صورة روحانية ، وذلك أن المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربها بالمعارف، ويهديها طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية ، كما أن أباك كان سببا لكون جسدك في دار الدنيا ومربيك ومرشدك الى طلب المعاش فيها ... » (٤) .

وعلى أساس هذه العقيدة أيضا ، يرى الاخوان أن الاخوة الروحانية أفضل من الاخوة الجسمانية الطبيعية ، ويرون أن الصديق خير من الأخ والولد ، لأن هؤلاء يريدونك لتحقيق مصلحة مادية ، أما الصديق فانه

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢١٣ - الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٣ - الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠ .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٣ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥١ . وقد ذكر ابن خلدون حديثا للرسول عليه السلام قريب للمعنى بهذا الحديث ، حيث ذكر أن الرسول عليه السلام قال « مولى القوم منهم » (ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٢٣) ويرى البعض أن حديث الرسول الخاص بسلمان الفارسي هو الأساس الذي بنيت عليه العقيدة الخاصة بالنسب الروحاني (انظر في هذا الصدد :

(Massignon, Salman Pak — op. cit., pp: 66-69

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٠ .

لا يريدك من أجل هذه المنافع الجسمانية ، ومن ثم ينبغي أن يؤثر الصديق على الأخ والولد (١) .

ولعل هدف الاخوان من وراء هذه الفكرة ، هو العمل على تقوية عرى الصداقة بين أعضاء جماعتهم ، وحثهم على أن يضحي كل منهم من أجل اخوانه في الجماعة . ولذا يؤكد الاخوان أن كل صداقة تتبدل بتغير أحوال الأصدقاء الا صداقة اخوان الصفاء « فان صداقتهم قرابة رحم ، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ، ويرث بعضهم بعضا وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة » (٢) . ولهذا السبب أيضا ، يحث الاخوان أعضاء جماعتهم على التكافل الاجتماعي ، فمن رزق العلم والمال يجب عليه أن يضم اليه بعض اخوانه الذين حرموا منهما . ولا ينبغي أن يمن على أحد من اخوانه بما يقدمه له ، بل يعامله كما يعامل ابنه الجسداني ، لأن أخيه هذا يعتبر ابنه النفساني « لأنه ان كان ذلك ابنه الجسداني ، فهذا ابنه النفساني . . . وان كان يظن أن ابنه الجسداني يحيى ذكره بعد موته ، فهذا أيضا ان عاش أحيى ذكره في مجلس العلماء ومحاضر أهل الخير اذا نشر علمه ، ويتوجه اليه ويترحم عليه كلما ذكره ، كما نذكر نحن معلمينا وأستاذنا أكثر مما نذكر آباءنا الجسدانيين ونترحم على آبائنا . . . وان كان يظن أن ذلك الابن الجسداني ربما ينفعه اذا كبر ، ويعينه على أمور الدنيا ، فهذا ربما بلغ في العلم والحكمة والخير مرتبة عند الله تعالى ، أن يشفع بعلمه لمعلمه . . . » (٣) .

أهمية فلسفة النسب الروحاني ودلالاتها السياسية :

في تصوري أن فكرة النسب الروحاني التي أبرزها ووضع أسسها اخوان الصفاء وسعت من مفهوم « النسب » الضيق الذي كان

(١) وفي تفضيل الصديق على الولد يقول الاخوان « فانه - أي الصديق - خير لك من ولدك الذي من ظهرك ، وأخيك من صلب أهلك ، ومن زوجتك التي جعلت كل كسبك لها . . . ناعرف حقه كما نعرف حقوقهم ، بل ينبغي أن تؤثر عليهم كلهم ، لأن هؤلاء يحبونك من أجل منفعة تصل منك اليهم ، ويريدونك من أجل منفعة تدفعها عنهم ، فاذا استغنوا عنك زهدوا فيك ورغبوا في غيرك وخذلوك أخرج ما تكون اليهم . فاما هذا الأخ فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك بل من أجل أنه يرى ويعتقد أنك إياه وهو إياك نفس واحدة في جسدين متقابلين يسره ما يسرك ويغمه ما يغمك . يريدك منك مثله مثل الذي تريد له منك (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .

ينحصر في النسب القائم على علاقة الدم . وربما لجأ الاخوان الى هذه الفكرة نظرا للظروف الحضارية التي كانت تعيشها الدولة الاسلامية في ذلك العهد ، والتي في ظلها بدأ مفهوم « النسب » الضيق ، والتي في ظلها بدأ مفهوم النسب الضيق يفقد قيمه بسبب تفكك العلاقات القبلية : ونشوء علاقات اجتماعية وروابط اقتصادية جديدة لا تمثل فيها علاقات النسب الجسماني الا حيزا ضئيلا (١) . ومن ثم كان لابد للاخوان من اجتناب تكتيل جماعتهم وتقويتها ، من الاعتماد على فكرة النسب الروحاني (٢) .

وبالاضافة الى هذا الهدف الهام ، فقد كان لفلسفة النسب الروحاني أثر كبير على نظرية الامامة من جانب ، وعلى فلاسفة الاسماعيلية والدولة الفاطمية وغيرهم من جانب آخر .

أولا - أثر فلسفة النسب الروحاني على نظرية الامامة :

ولعل أهمية عقيدة التبني الروحي تكمن في أثر هذه العقيدة على نظرية الامامة عند المعتنقين لهذه العقيدة ، حيث يصبح من الممكن أن تنتقل الامامة الى الابن الروحي ، مما ترتب عليه ضرورة التمييز بين نوعين من الامامة هما الامامة المستقرة والامامة المستودعة .

(١) كان المفهوم الأرستقراطي في النسب سائدا في عهد الأمويين بصفة خاصة لدرجة أنهم حرّموا الكثير من أولاد الأماء من الخلافة رغم مقدرتهم مثل مسلمة بن عبد الملك وقد ظل لهذا المفهوم صدى في العصر العباسي ، وعلى هذا الأساس افتخر محمد ذو النفس الزكية - الذي ثار على الخلافة العباسية عام ١٤٥ هـ - بكونه ابنا لأم عربية هاشمية حرة ، في حين أن الخليفة أبا جعفر المنصور كان ابنا لأم بربرية - ويرى البعض أن افتخار محمد بنسبة العربي الأصيل لا يمكن أن يكون قد لاقى تقبلا من الموال في الحجاز وخراسان والعراق والذين كانوا من أنصار العلويين عادة ، خاصة وأنه كان بحاجة الى كثرة الأنصار (د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ ، ١٩٠ - ١٩١) . ولعل هذا يؤيد وجهة نظرنا من أن اختلاط الانساب والطور الحضاري في عصر الاخوان ، علاوة على الرغبة في جذب أكبر عدد من الأنصار والاتباع ، ربما كانا من العوامل الأساسية في تشكيل عقيدة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء .

(٢) وقد لاحظ ابن خلدون فيما بعد أهمية فكرة النسب في العصبية ، وما ترتب على كثرة الاختلاط من تداخل الانساب ، وأن رابطة النسب لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها ، إذ قد ينفصل الفرد عن نسبة الأصل وينضم لنسب آخر يحدث لأسباب عدة أهمها الحلف والولاء . ومن ثم أطلق ابن خلدون تعبير « نسب الولاء » قياسا على « نسب الولادة » . (ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١١٦ - ١٢٤) .

وبالرغم من أن فكرة انتقال الإمامة الى غير الأبناء وبالولادة ظهرت قبل الحركة الاسماعيلية لدى بعض فرق غلاة الشيعة كالكيسانية والبيانية والرزامية وغيرها (١) الا أنها لم تكن قد صيغت في قوالب فلسفية كما حدث على أيدي فلاسفة الحركة الاسماعيلية .

وخلاصة القول في التفرقة بين الامام المستقر والامام المستودع ، أن الأول هو الذي يملك صلاحية توريث الإمامة لولده ، كما أنه هو صاحب الحق في النص على الامام الذي يأتي بعده ، ويطلق عليه أيضا « الامام بجوهر » أو المتسلم شئون الإمامة بعد الناطق مباشرة ، وهو القائم بأعمال الإمامة أصالة ، أما الامام المستودع ، فهو الذي يتسلم شئون الإمامة في الظروف والأدوار الاستثنائية ، وهو الذي يقوم بمهامها نيابة عن الامام المستقر بنفس الصلاحيات المقررة للامام المستقر ، ولكنه لا يستطيع أن يورث الإمامة لأحد من ولده ، ويطلق عليه « نائب غيبة » (٢) .

وقد لعبت عقيدة الأبوة الروحانية والبنوة الروحانية دورا خطيرا في تاريخ الحركة الاسماعيلية منذ استتار الأئمة ، حيث كانت هذه العقيدة سببا في ظهور سلسلتين من الأئمة فيما بين محمد بن اسماعيل وعبيد الله المهدي ، فكانت هناك سلسلة للأئمة المستودعين ، وسلسلة أخرى للأئمة المستقرين (٣) . ومن ثم اختلفت كتب الدعوة في شأن أئمة دور الستر اختلافا أدى في النهاية الى ما عرف بمسألة الطعن في

(١) كان أصحاب كيسان - مولى علي بن أبي طالب - يرون أنه اقتبس من علي ومن محمد بن الحنفية كافة الأسرار من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والانس أما اتباع بيان من سميان التميمي فقالوا بانتقال الإمامة من أبي هاشم الى بيان ولذلك استحق أن يكون اماما وخليفة . والرزامية اتباع (رزام بن رزم ساقوا الإمامة من علي الى ابنه محمد ثم الى ابنه هاشم ، ثم منه الى علي بن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم ساقوها الى محمد بن علي (الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ ، ١٥٢ - ١٥٣) . ولعل هذه الاتجاهات التي سبقت اخوان الصفاء والاسماعيلية فيما يتعلق بفكرة انتقال الإمامة الى غير الأبناء بالولادة ، هي التي دفعت البعض الى القول بأن ما فعله فلاسفة الحركة الاسماعيلية من تفرقة بين الامام المستودع والامام المستقر لم يكن الا « تنظيما لمبدأ مقرر » (برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ١٢٦) .

(٢) عارف تامر ، الإمامة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ . ومازالت فرقة الاسماعيلية الاغاخانية حتى اليوم لا تعتبر الحسن بن علي رضي الله عنه أحد أئمتهم ، ويذهبون الى أنه كان اماما مستودعا لاختيه الحسين بن علي رضي الله عنه ، وكذلك محمد بن الحنفية وموسى الكاظم (المرجع السابق ، ص ١٥٠ - د . محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد في الدين ، مرجع سابق ، هامش ص ٧٤) .

(٣) د . عبد العزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .

نسب الفاطميين ، هذه المسألة التي شغلت بال الكثير من المفكرين والباحثين القدامى والمعاصرين ، والتي لا نرى مجالا للتعرض لها في دراستنا هذه .

وعلى أية حال يمكن القول انه بالرغم من أن اخوان الصفاء لم يتعرضوا لفكرة الامام المستقر والامام المستودع ، إلا أنهم وضعوا بذور هذه الفكرة في فلسفة التبنى الروحي التي تطورت فيما بعد على أيدي دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية الى ما عرف بمراتب الأئمة والتميز بينهم . ومن ثم كانت رسائل اخوان الصفاء - على حد تعبير البعض - أكثر الكتب إيضاحا وتعبيرا لعقيدة التبنى الروحي (١) .

ثانيا - أثر فلسفة النسب الروحاني على فلاسفة الاسماعيلية :

ومن يطلع على كتب دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية المختلفة لا يسعه أن ينكر أثر فلسفة النسب الروحاني على كتاباتهم وأفكارهم .

فالمؤيد في الدين يصف رتبته في الدعوة بأنها تقابل رتبة سلمان الفارسي وأنه يقوم بما كان يقوم به سلمان في ذلك الأوان (٢) . وفي ذلك ما يؤكد أن الفاطميين كانوا يدينون بعقيدة النسب الروحاني أو النفساني (٣) وليس أدل على ذلك من أن المؤيد كان يطلق على أئمة الاسماعيلية لقب « آباؤنا الأئمة » (٤) .

ونصير الدين الطوسي ، يرى في شأن النسب الجسداني والروحاني أن ذرية الامام علي بن أبي طالب على أربعة أنواع هي (٥) :

-
- (١) برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .
(٢) تتفق جميع النصوص على تلقيب المؤيد بـ « السلماني » نسبة الى مسلمان الفارسي ومن الكتاب من ذهب الى أن المؤيد من نسل سلمان الفارسي (علي بن صالح ، هيون المعارف ورياض لكل متبصر عارف ، بومباي ١٢٩٧ هـ ، ص ٤٥٨) ويشير المؤيد أيضا الى حديث الرسول عليه السلام « سلمان منا أهل البيت » (المؤيد في الدين ، للجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٧) .
(٣) أنظر : المؤيد في الدين ، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، مرجع سابق القصيدة الثامنة والثلاثون ، ص ٢٨١ . التي بدأها المؤيد بقوله : -

لو كنت عاصرت النبي محمدا ما كنت أقصر عن مدى «سلمانه»
ولقال «أنت من أهل بيتي» معلنا قولا يكشف عن وضوح بيانه

- (٤) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٧٦ .

(٥) Ivanow, An Ismailitic Werk by Nasiru'd — Din Tusi
Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, p. 555.

- ١ - ذرية روحانية مثل سلمان الفارسي *
- ٢ - ذرية جسمانية أو بالشكل مثل المستعلي *
- ٣ - ذرية روحانية وجسمانية معا مثل الحسن امام الشيعة الثاني *
- ٤ - ذرية جسمانية وروحانية مثل الامام الحسين *

ونجد عقيدة النسب الروحاني أيضا بين الفرق التي لها علاقة
بأخوان الصفاء والاسماعيلية كالنصيرية والدروز * ويذكر « داسو »
عن طائفة النصيرية ، أن الأب لا يستطيع أن ينشئ ابنه أو أحد أقاربه ،
وأن التنشئة تخلق صلة روحانية شبيهة بصلة النسبة الجسدانية ،
والمنشأ يصبح ابن منشئه حتى أنه لا يجوز له أن يتزوج إحدى بناته
لأنه أصبح أخا لهن * كما أن درجات التنشئة عند هذه الطائفة تناظر
أدوار الجنين (١) * ونفس الفكرة لها أثرها بين الاسماعيلية في سوريا ،
وبين الدروز أيضا ، حيث تمثل عقيدة التبني الروحاني والنسب الروحاني
إحدى العقائد الرئيسية لدى هذه الفرق خصوصا فيما يتصل باستخلاف
الأئمة والحجج (٢) *

(١) Dassaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900 p. 105.

(٢) De Sacy, Exposé de la Religion des Druzes, Op. Cit.,
Vol. 2, pp. 112, 578.

ومن ندرج أنه على أساس هذه العقيدة ، ثم اعتبار حمزة اماما عام ٤٠٨ هـ في
حياة الحاكم وفي اختفائه بثلاث سنوات * وكانت نسبته من الخليفة الحاكم كنسبة
سلمان الفارسي من محمد عليه السلام (عبد الله التجار ، مذهب الدروز والتوحيد ، مرجع
سابق ، ص ١١٢ - ١١٣ ، ١٢٣ - ١٢٨) *

الفصل الثاني

الاجتماع السياسى عند إخوان الصفا

- | | |
|---------------|---|
| المبحث الاول | : طبيعة الاجتماع الانسانى |
| المبحث الثانى | : طبقات البشر وتتمنيف الصنائع |
| المبحث الثالث | : طبائع الامم وسجاياها |
| المبحث الرابع | : أعمار الدول وأدوارها فى فلسفة الاخوان |
| المبحث الخامس | : مفهوم السياسة عند الاخوان |
| المبحث السادس | : المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسى |

المبحث الأول

طبيعة الاجتماع الانساني

بالرغم من أن علم الاجتماع هو علم حديث نسبيا (١) ، إلا أن كثيرا مما كتب في الماضي حول الاجتماع الانساني كانت له أبعاده السياسية بمثل ما حمل من مضامين للحياة الاجتماعية . فقد اتفقت هذه الكتابات من حيث الموضوع وعن حيث المنهجية مع ما عرف فيما بعد باسم الاجتماع السياسي ، وإن اندرجت هذه الكتابات تحت مسميات مختلفة كعلم التاريخ أو علم الأخلاق أو علم السياسة أو علم القانون ، بل إن البعض ليعتبر أفلاطون وأرسطو من الرواد الأوائل الذين يدين لهم الاجتماع السياسي بوجوده ، ثم تطور فيما بعد على أيدي كثير من فلاسفة العصور الوسطى إلى أن اندمج مع علم الاجتماع العام منذ ظهور هذا الأخير في القرن التاسع عشر ، ولم يقدر له الانفصال والتميز كعلم مستقل إلا في بداية هذا القرن .

(١) يعزى تأسيس علم الاجتماع الحديث إلى للفكر الفرنسي (أوجست كوت) ١٧٩٨ - ١٨٥٣ . باعتباره أول من اتخذ « الاجتماع » موضوعا لعلم مستقل وأول من استطاع تأسيس هذا العلم ، بالنظر إلى المجتمع ككل ، وارسائه على أسس علمية ثابتة ، وأنه أول من استعمل كلمة Sociologie لتسمية هذا العلم (ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ ، ص ١٩٣ - ١٩٨) ويؤكد بعض علماء الاجتماع المعاصرين أن كوت تمكّن من الاطلاع على ترجمة فرنسية لكتابات ابن خلدون واستفاد منها دون أن يشير إلى المصدر (أنظر : H. Becker, Harry Elmer Barnes, Social Thought from lore to Science, New York 1961, p. 349; H. E. Barnes, Sociology before Comte, in : American Journal of Sociology, XXIII, 1971; M. M. Rabbie, The Political Theory of Ibn Khaldun, Leiden 1967, p. 47; J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Penguin Books 1973, p. 29 - 30.

وأنظر أيضا ، د. عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

ولعل السمة الرئيسية التي اتسم بها علم الاجتماع السياسي منذ اليونان وإلى ما قبل العصور الوسطى ، هو أن الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي لم يتبين تماما . فسياسات الاغريق Polis تنظر نظرة شاملة إلى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب تتمثل في دولة المدينة City State حيث يمتزج فيها ما هو اجتماعي بما هو سياسي . ويتجلى هذا في قول أرسطو : « الإنسان حيوان سياسي » حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسي Political بكلمة اجتماعي Social على أساس أن كل ما كان ينبغي أرسطو هو القول بأن الإنسان على الحقيقة هو الذي يكون عضوا في المجتمع . وقد ذهب الاغريق إلى أبعد من ذلك ، حينما اعتبروا أن غاية الاجتماع السياسي والحياة السياسية والاجتماعية ، العمل على تحقيق أهداف أو أغراض معينة هي التي دعت إلى هذا الاجتماع ، وأنه على عاتق الفيلسوف تقع مهمة التحقق من الهدف أو الغرض ، وهل هو هدف صالح أو غير صالح ، وهل يتجه المجتمع لتحقيق هذا الهدف أو الغرض ؟ ولهذا السبب اختلط الاجتماع بالسياسة كجزء من علم الأخلاق Ethics والميتافيزيقا عند الاغريق . يهتم بالبحث في مسألة أوصاف وصفات رئيس المجتمع الفاضل ، وإلى أي مدى يقترب أو ينحرف عن الصورة المثالية وما هي سبل اصلاحه . ولم تكن هناك فروق تذكر بين كل من أفلاطون وأرسطو في هذا الشأن ، اللهم إلا أن تركيز أرسطو كان من الناحية التجريبية العملية ، ولكن كلاهما نظر إلى الغاية من الاجتماع باعتبارها غاية ذو طبيعة أخلاقية ، وأن الهدف النهائي هو تحقيق مجتمع يتسم بالاستقرار والسعادة (١) .

وقد كانت هذه المعطيات - التي لم تتعرض أسسها وملامحها العامة للتغيير في ظل الامبراطورية الرومانية والمسيحية - هي التي وضعت أمام الفكر الاسلامي ، الذي اتخذ منها مصدرا من مصادر وضع افكاره ونظرياته السياسية والاجتماعية .

وعلى الرغم من أن اهتمام اخوان الصفاء في رسائلهم كان في غالبه منصبا حول الالهيات ، وعلى الرغم من أن بحث الاخوان في الرياضيات والطبيعات وعلم الحياة (الاجتماع) لم يكن الا تمهيدا لهذا العلم ، الا أن الاخوان قد أبدوا كثيرا من الآراء في المجتمع وتعرضوا في مواطن متفرقة من رسائلهم للفلسفة الاجتماعية ، مما يجعلهم - رغم اغفال الباحثين دراسة الافكار الاجتماعية لهم - في مصاف المفكرين الاجتماعيين ،

(١) انظر : Roger Gerard Schwartzberg, Sociologie Politique, Paris 1971, pp. 1-2, 9-10; J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Op. Cit., pp. 21-26

خصوصا وأنهم جعلوا من الفرد والمجتمع موضوعا للدراسة من زوايا عدة .
وان تقصى آراء الاخوان الاجتماعية . وملاحظتها ملاحظة استقرائية ، تشير
الى وجود نظريات اجتماعية كانت أساسا في اقامة صرح فكرهم السياسى،
حتى ليستطيع المرء أن يتلمس من خلالها معالم نظرية في الحكم
والسياسة (١) .

الاجتماع الانساني عند اخوان الصفاء :

عقد اخوان الصفاء فصلا خاصا للبحث « فى حاجة الانسان الى
التعاون » جاء فيه أن الانسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده ، لأنه محتاج
في حياته الى العديد من الصنائع التى لا يمكن لانسان واحد أن يتقنها
خصوصا وان حياته قصيرة ، فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية
أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا ، وانقسم الناس الى جماعات تعمل
كل منها في صناعة أو تجارة أو مهنة معينة مما يحتاجها الناس في حياتهم .
وقد أرجع الاخوان تخصص كل جماعة في عمل ما الى « الحكمة الالهية
والعناية الربانية » (٢) . وقد جعلت في طباع بعض الحيوانات وجبلتها
الآلفة والأنس والمودة ، ليدعوها ذلك الى الاجتماع والتعاون لتحقيق
صلاحيها ونفعها ، ولهذا تزاخم الناس في القرى والمدن « لشدة حاجتهم
الى معاونة بعضهم بعضا » (٣) .

واذا كان الاخوان يرون أن الاجتماع يظل قائما طالما ظلت الحاجة
التى تدعو الى الاجتماع باقية ، وان بطلت العلة التى تدعو الى ذلك انفض
الاجتماع (٤) ، الا أن الاجتماع بين البشر هو اجتماع طبيعي وضروري
ومستمر - فى رأى الاخوان - لسببين :

١ - أن جميع العلوم والصنائع موجودة بالقوة فى داخل نفوس وأجسام
جميع البشر ولكن لا يتهيا لأى انسان بمفرده أن يستنبط بقوته
الجوئية وحده جميع هذه العلوم والصنائع (٥) .

(١) وقد أشار A. J. Atberry الى أن جماعة اخوان الصفاء كانت من الجماعات
الأولى التى مهدت للدولة الفاطمية ، وأنهم لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة كما تصور
البعض ، ولكنهم كانوا أصحاب فكر وعلماء وأصحاب نظرية ثورية
(Montgomery Watt, Islamic Surveys, 1, Islamic Philosophy and Theology,
Edinburgh 1962, p. 102)

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٧٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٠٤ .

٢ - أن تفاوت الناس في درجات عقولهم واستعداداتهم الطبيعية واختلاف خواص نفوسهم التي يتوقف عليها اظهار فعل من الأفعال على حسب أمزجة الجسد جعلت العلوم والصنائع والمناقب موزعة على جميع البشر على حسب استعدادات كل منهم (١) .

وتكشف هذه الفلسفة الاجتماعية عند اخوان الصفاء عما يدينون به للمنهج الموروث عن فلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو) ، ممزوجا بما استمد من تعاليم الدين الاسلامي ونظراته للعلاقة بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة . ولعل هذا الامتزاج يتجلى في قول الاخوان بأن الانسان لايجد عيشا هنيئا « الا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة » (٢) . فبالنسبة لأثر الفلسفة اليونانية ، يكاد الاخوان يرددون نفس الحجج الاجتماعية والفلسفية الخاصة بحاجة البشر الى التعاون والاجتماع كما وردت في كتاب « الجمهورية » لأفلاطون ، وكتاب « السياسة » لأرسطو . فأفلاطون يرى أن الاجتماع البشري ظاهرة طبيعية سببها عجز الفرد عن القيام بكل حاجاته العديدة وحده ، وحينما اقترح أفلاطون - على لسان سقراط - فكرة اقتفاء أثر الدولة منذ نشأتها ، ليتمكن من تبين نشأة ظاهرتي العدالة والتعدي ، قرر « أن المرء لا يستغنى عن أخوانه ، وهذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة » . ولا بد فيها من أربعة أو خمسة رجال على الأقل ، يمثلون العناصر الأولى في توزيع الأعمال ، ويتسنع مجال ذلك كلما نمت الجماعة . فتحوى الحياة في بدء نشأتها على الزراعة والبنائين والحياكة الأساقفة ، يضاف الى هؤلاء لأول وهلة النجارون والحديدون والرعاة ... » (٣)

ويرى أرسطو « أن الانسان بالطبع كائن اجتماعي ، وأن هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق انسان ساقط ، أو انسان أسمى من النوع الانساني ... وأن الانسان الذي يكون بطبعه كذلك ... لا يستروح الا الحرب لأنه غير كفء لأي اجتماع كجوارح الطير » (٤)

(١) لارجع السابق ، ص ٤٢٥ - ٤٢٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٤) ارسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مطبعة دار الكتب

١٩٦٩ ، ص ٧٥ - ٧٦ . وانظر أيضا :

J. A. Abraham, Origins and growth of sociology, Op. Cit., pp. 21—22, 31—34

(٤) أرسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مطبعة دار الكتب

المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٩٦ - انظر أيضا :

J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Op. Cit., pp. 25—26

34—36

أى أن أرسطو يرى أن الذى لا يحتاج لغيره هو اما فى حالة بهيمية ساقطة أو الهية سامية • وهو نفس المعنى الذى قصده الاخوان بقولهم عن الانسان « لا يقدر أن يعيش وحده الا عيشة نكدا » (١) :

ولم يكن اخوان الصفاء وحدهم هم الذين تأثروا بالمنهج اليونانى فى طبيعة الاجتماع البشرى ، فقالوا بأن الاجتماع البشرى هو اجتماع « طبيعى » ، بل نجد أن كثيرا من فلاسفة الاسلام - الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء - قد نهجوا نفس المنهج فى طبيعة الاجتماع البشرى • فرأى كل من الفارابى وابن سينا وابن خلدون مثلا ، أن الانسان مدنى بطبعه ، وأنه بفطرته محتاج الى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ، وينفرد بالقيام بها ، بل هو فى حاجة الى التجمع للاستفادة بعمل كل فرد فى المجتمع •

فقد بدأ الفارابى الفصل السادس والعشرين من مؤلفه « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » بالكلام على احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الانسان اجتماعى بطبعه من جهة ، ومضطرب الى هذا الاجتماع اضطرارا لسد حاجاته من جهة أخرى • فالانسان « مفضطر على أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه • وكل واحد من كل واحد بهذه الحال • فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، فتجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه فى قوامه ، وفى أن يبلغ الكمال ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية • • • » (٢) •

أما ابن سينا ، فبالرغم من عدم قيامه بوضع نظام اجتماعى كامل يتم به فلسفته الغيبية على نحو ما فعل الفارابى ، كما لم يفرد للسياسة والاجتماع السياسى مبحثا ضافيا ، لكنه ترك فى هذا الباب آراء شتى أجمعها ما أورده فى كتاب « الشفاء » حيث عقد فصلا فى الخليفة والامام ووجوب ما استهما والاشارة الى السياسات والمعاملات والأخلاق وفصلا آخر فى عقد المدينة وعقد البيت • وفى مجال طبيعة الاجتماع البشرى ، يرى ابن سينا أن حياة الانسان تختلف اختلافا

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٩٩ ، الجزء الثانى ، ص ١٣٩ - ١٤٠ •

(٢) الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ •

بيننا عن حياة الحيوان ، لأن الحيوان يحيا حياة تسخير غريزية طبيعية ، ولذا توحدت حاجاته . أما الانسان فقد تنوعت صناعات مأكله وملبسه ومسكنه ، مما استلزم الاستنباط والروية ، فتكثرت من جراء ذلك حاجاته وتنوعت ، فتحت من ثم أن يقوم المجتمع على تعاون الأفراد ، وهذا التعاون لا يتم الا بتفاوت كفاءات الأفراد . والتفاوت بالذات حكمة الـهية ، فلو كان الناس ملوكا كلهم لتفانوا فيما بينهم ، ولو كانوا سوقه لهلكوا ، ولو تساوا في الفقر لما اتوا بؤسا أو تساوا في الغنى لما استخدم أحد لأحد . وعليه لزم الاشتراك في المسئولية الاجتماعية ومن أجل هذا كان مضطرا لعقد المدن والاجتماعات حتى يكون بعضهم لبعض وان لم يشعروا خدم (١) .

وابن تيمية أيضا ، يرى أن « بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع ، لحاجة بعضهم الى بعض » (٢) ، ويقول أيضا « وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة ، الا في الاجتماع والتناصر . فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم ، والتناصر لدفع مضارهم ، ولهذا يقال الانسان مدنى بطبعه . فاذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة ، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة (٣) » .

وقد كانت نقطة البدء في نظرية ابن خلدون هي أن المجتمع ظاهرة طبيعية ، حيث رأى أن الاجتماع الانساني ضروري ، وأنه هو ما يعبر عنه الحكماء بقولهم « الانسان مدنى بطبعه » ، أى لابد له من الاجتماع في المدينة على حسب اصطلاح الحكماء ، أو بمعنى العمران في رأيه . ويعزى ابن خلدون عدم قدرة الفرد الواحد على تحصيل كل حاجاته بمفرده الى الارادة الالهية في خلقه . ونظرا لكثرة الصنائع وتعددتها وعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها ، كان لابد « من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه واذا كان التعاون

(١) ابن سينا ، الشفاء ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، الفن الثالث عشر ، المقالة العاشرة ، الفصل الخامس . وانظر أيضا : د. محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسة في فلسفة ابن سينا ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨ ، ٢٨ .

(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية ، تقديم محمد المبارك دمشق ، ص ٧٧ .

(٣) ابن تيمية ، الحمبة في الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشق ، ص ٢-٣ .

حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة . وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نيعه . فاذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الانسانى ، (١) .

وبجعل ابن خلدون التعاون شرطا لبقاء النوع الانسانى « لأن النوع الانسانى لا يتم وجوده وبقاؤه الا بتعاون أبنائه على مصالحهم ، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده الا بالتعاون وأنه ان ندر فقد ذلك فى صورة مفروضة فلا يصح بقاءه (٢) ومعنى ذلك أنه اذا حدث ووجد شخص غير متعاون مع غيره ، فان عمره لا يطول .

ونفس الفكرة نجدها أيضا عند مسكويه الذى يرى أن الانسان اجتماعى بالطبع أى أنه لا يستطيع أن يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه (٣) .

حقيقة لقد استلهم أخوان الصفاء وكثير من الفلاسفة المفكرين المسلمين أفكار أفلاطون وأرسطو حول طبيعة الاجتماع البشرى . الا أنهم تأثروا أيضا بتعاليم الدين الاسلامى التى جعلت المفكرين والفلاسفة المسلمين ينظرون الى الكون نظرة ثنائية . هذه الثنائية التى كانت احدى السمات الرئيسية للفكر الاسلامى ، وما ترتب على ذلك من اعتبار الحياة الدنيا وسيلة والحياة الآخرة غاية ، وأثر هذا على طبيعة الارتباط بين الدين والدولة فى الفكر السياسى الاسلامى ، مما كان له أثر على تأكيد النظرة الى طبيعة الاجتماع البشرى وتقرير الغاية منه .

ويتبين صدى هذه الفكرة فى قول الاخوان بأن « كل واحد منا هو مركب من جوهرين متباينين متضادين : أحدهما هو هذا الجسد . . . وأما الجوهر الآخر فهو هذا الروح اللطيف . . . وما دامت هذه النفس مع هذا الجسد مربوطة به الى الوقت المعلوم ، فلا بد لنا من النظر فيما تصلح به معيشة الحياة الدنيا ، وما تنال به النجاة والفوز فى الآخرة . واعلم أن هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمان الا بالمعاونة والمعاونة لا تكون الا بين اثنين أو أكثر من ذلك . . . » (٤) .

-
- (١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٣٩ - ٤٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥١ . وانظر أيضا : جوستون بوتول ، ابن خلدون . فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٤٣ وما بعدها .
(٣) مسكويه : الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ ، ص ٦٢ - ٦٤ ، د . محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ١٩١ .
(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٩ .

واذا كان الاخوان يحطون من شأن الجسد « المستحيل الفاسد » ومن ثم من شأن الحياة الدنيا التي لا تحتاج الانسان من اعراضها الا لما يصلح به الجسد ويدفع عنه المضرة (١) ، الا انهم يرون ان الانسان يبلغ الكمال اذا ما تمكن من تحقيق المنفعة الجسمانية والمنفعة النفسانية . فيقول الاخوان « واعلم ان منفعة الانسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما ، دنيوية وآخروية وجسمانية ونفسانية . واذا كملت للانسان هاتان السياتان ، استحق الانسانية وتهيات نفسه لقبول الصورة الملكية » (٢) أو استحق أن يسمى حكيما ، لأن الحكيم هو من عمل للدارين « وقدر له اجتماع الحالين ، فعند ذلك يستحق اسم الحكمة . وتجتمع له السعادة في الدنيا والآخرة » (٣) .

ويرى الاخوان أن المعاونة على أمور الدنيا تكون بقوة الأجسام ، أما المعاونة على أمور الآخرة فتكون بالمعارف والعلوم . وغاية ذلك عندهم هو تحقيق هدفين « أحدهما طيب العيش في الدنيا ، والثاني :التمكن من الاخلاص الى الآخرة » (٤) ، فيؤدى ذلك الى « كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة » (٥) . فالسعادة الدنيوية هي « أن يبقى كل موجود أطول ما يمكن على أفضل حالاته وأتم غاياته » ، والسعادة الآخروية هي « أن تبقى كل نفس الى أبد الأبد على أفضل حالاتها ، وأتم غاياتها » (٦) .

وهذه الفكرة التي تربط بين المصالح المادية والمصالح المعنوية ، أو بين السعادة في الدنيا والسعادة في الآخرة ، والتي تستمد أصولها من الدين الاسلامي أخذ بها كثير من الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعد اخوان الصفاء .

فقد عبر الفارابي عن هذه الفكرة بقوله « وكل واحد من الناس مفتطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده » (٧) . ولعله يشير الى الناحية المادية بقوله « في قوامه » (٨) وإلى الناحية المعنوية بقوله « أفضل

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٧ ، ٢٩٨ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٦١ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٧) الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

(٨) استخدم اخوان الصفاء لفظ « قوامه » للتعبير عن مصلحة الجسد أو المنفعة

الجسمانية (الرسائل - الجزء الرابع ، ص ١٨٤) .

كمالاته » (١) . وقد عبر ابن تيمية عن ذلك بعبارات متنوعة في كتابيه « الحسبة » و « السياسة الشرعية » في صدد حديثه عن مقاصد الولاية وغاية الحكم والدولة . ومن ذلك قوله « أن جميع الولايات في الاسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا » (٢) ، وقوله أيضا « والمقصود الواجب في الولايات اصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسروا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا » (٣) . فاصلاح الدين والدنيا ، وقيام الناس بالقسط في حقوق الله والعبادة واعلاء كلمة الله وهي تعاليم كتابه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تلك هي غايات الدولة ومقاصد الولاية في الاسلام ، وغاية الاجتماع البشري ، عند ابن تيمية (٤) .

والغزالي ، أشار أيضا الى هذه الفكرة بقوله « ان مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ، ولا نظام للدين الا بنظام الدنيا » (٥) . كما قرر ابن خلدون - رغم أنه يرى أن الشرع غير ضروري للاجتماع البشري - أن هدف الاجتماع هو حفظ الأفراد البشرية على البقاء باشباع حاجاتهم المادية والمعنوية (٦) .

ويستخلص مما تقدم ، أن نظرة اخوان الصفاء ومن جاء بعدهم من فلاسفة ومفكرى الاسلام ، الى المجتمع السياسي ، على أنه تكوين طبيعي تفرضه الحاجات الفطرية ويفرضه التطور الاجتماعي ، تعنى :

١ - أن تكوين المجتمع السياسي تم بصورة طبيعية لا بصورة صناعية كما تصور فلاسفة العقد الاجتماعي فيما بعد ، ورأوا أن المجتمع الطبيعي الوحيد هو مجتمع الأسرة ، وأنه لكي يرتقى البشر الى أعلى من حالتهم البدائية هذه بمعنى تكوين مجتمع سياسي ، كان لابد من عمل قانوني أو عقد اجتماعي يبرم بينهم بواسطة الارادة

(١) د . علي عبد الواحد وافي ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، لجنة البيان العربي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٠ - ٢١ .
(٢) ابن تيمية ، الحسبة ، مرجع سابق ، ص ٢ .
(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، مرجع سابق ص ١١ ، ١٢ .

(٤) محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، دار الفكر دمشق ١٩٦٧ ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٥) الغزالي ، فائحة العلوم ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٥ .
(٦) محمد الألفر ، نظرية الجماعة في علم الاجتماع ، تونس ، ص ٢٩ . ويرجع الى مقالة ابن خلدون في شأن رأيه الخاص بعدم ضرورة الشرع للاجتماع البشري ، وأن هناك اجتماعات ودول قامت بدون شريعة (المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٩ وما بعدها) .

العامة (١) . أما الاخوان ومن نحى نحوهم من الفلاسفة المسلمين ، فيرون أن الاجتماع الطبيعي بين البشر ونفوس المجتمع السياسي يهدف الى تحقيق ما تصلح به الحياة في الدنيا والآخرة ، وضرورة أن يقوم كل أفراد المجتمع - تلقائيا دون حاجة الى عقد أو اتفاق - بالتعاون بقوة الأجسام والمعارف والعلوم لبلوغ افضل الحالات واثم الغايات وتحقيق « كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة » على حد تعبير الاخوان . ولا يقف الأمر لدى الاخوان عند حد القول بأن نشأة المجتمع السياسي تمت بصورة طبيعية ، بل انهم يقررون أن منشأ الحكم أو السلطة العليا في الدولة « الامامة » لا تعقد بمعرفة البشر ، بل هي أمر طبيعي الهى ، وأن الامامة أو الخلافة التى تتم برأى البشر واختيارهم ما هي الا خلافة لابليس وليست خلافة لله .

٢ - على أن نظرة الاخوان ومن جاء بعدهم من الفلاسفة المسلمين الى الاجتماع الطبيعي لا تعنى أن الدولة أو المجتمع السياسى أحدث من الأديان ، بل تعنى أنهما مستفلان عن الحقيقة المنزلة . ويتصح هذا من قول الاخوان « الملك أمر دنيوى ، والنبوة أمر أخروى - والدنيا والآخرة كأنهما ضدان » (٢) . ومن ثم يفرق الاخوان بين خصال النبوة وخصال الملك ، ويرون أن خصال هذه تختلف عن خصال تلك ، ولذا فانه من الممكن أن تجتمع خصال النبوة فى واحد من البشر فيكون هو النبى المبعوث للبشر ، وأن تجتمع خصال الملك فى شخص آخر ، فيكون هو المسلط عليهم (٣) . وقد عبر ابن خلدون عن نفس الفكرة حينما اعترض بشدة على الذين يزعمون بوجوب أن يكون الحكم فى المجتمع السياسى « بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر » ، ويبرهن ابن خلدون على عدم ضرورة ذلك بقوله بأن « أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلا عن الحياة » (٤) . ومن ثم فهو يقر بأن الاجتماع بين البشر والوازع - أى وجود

(١) أنظر العقد الاجتماعى ، لوك - هيوم - روسو ، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار مصر للطباعة والنشر ، ص ١١ - ٢١ ، ٢٣ - ٣٦ ، ٧٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وانظر ايضا :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 443.

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ونفس المعنى ص ١٧١ .

المجتمع السياسي - يمكن أن يتم دون شرع أو دين ، أو بمعنى آخر
أن المجتمع السياسي مستقل عن الحقيقة المنزلة للأديان .

٣ - يبدو أثر الدين الاسلامي في مفهوم الاجتماع السياسي لدى الاخوان
وغيرهم في التمييز بين الاجتماع الفاضل وغير الفاضل ، وبين دولة
أهل الخير ودولة أهل الشر ، بين المدينة الفاضلة ومضاداتها من
المدن الجائرة والجاهلة والضالة . ومعنى هذا أن الاخوان يرون أن
المجتمع السياسي « الدولة » يتكون من أجل تحقيق مطالب البشر
واحياجاتهم ، أما الشريعة أو الدين فهي التي تميز بين الدولة
الفاضلة وغير الفاضلة . ونجد نفس الفكرة بصورة أوضح عند
ابن خلدون في مفهومه للملك والخلافة (١) ، أو « الملك الأرضي
والملك السماوي » عند الاخوان (٢) .

٤ - ان اجتماعات الناس ومجتمعاتهم انما هي وسيلة وليست غاية .
والهدف هو بلوغ الكمال الذي به تتأتى السعادة الى الحياة .
وبما أن الانسان لا يستطيع بلوغ كافة الكمالات وحده ، ومن
دون مساعدة الناس ، فانه يحتاج الى مجاورة الآخرين والتعاون
والتوحد معهم (٣) .

(١) أنظر :

M. M. Rabi, The Political Theory of Ibn Khaldun, Op. Cit., pp. 143-144.

وانظر أيضا : د. البير نصري زادر ، من مقدمة ابن خلدون ، دار المشرق بيروت

١٩٦٧ ، ص ٣٣ - ٤٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٠ .

(٣) س.ن. غريغوريان ، النظرات الفلسفية الاجتماعية - السياسية للفارابي ،

المرد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع العدد الثالث ١٩٧٥ ،

ص ٥٢ - ٥٤ .

المبحث الثانى

طبقات البشر وتصنيف الصنائع

تعرضنا عند بحث حاجة الانسان الى التعاون والاجتماع عند اخوان الصفاء فى المبحث السابق ، الى أن الاخوان يرون أنه بموجب الحكمة الالهية والعناية الربانية انقسم المجتمع الى جماعات أو طبقات تخصص كل منها فى جانب من جوانب العلوم والصنائع والسياسات . وفى هذا المعنى يقول الاخوان « أوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بأحكام الصنائع ، وجماعة فى التجارات ، وجماعة بأحكام البنيان ، وجماعة بتدبير السياسات ، وجماعة بأحكام العلوم وتعليمها ، وجماعة بالخدمة للجميع والسعى فى حوائجهم » (١) .

وإذا كان الاخوان قد أطلقوا على الجماعات التى تعمل كل منها فى نشاط معين لفظ « طبقات اجتماعية » ، إلا أنه لا يجب أن يفهم من ذلك أن الاخوان عنوا بذلك مفاهيم الطبقات الاجتماعية كما عرفت فيما بعد عصر الثورة الصناعية والأيديولوجيات السياسية ، وإن كانوا قد وضعوا أسسا مبكرة لما عرف قبل نظام الرأسمالية والتصنيع بنظام المراتب أو الدرجات أو الطوائف الوراثية أو النقابات الحرفية (٢) .

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢) بالرغم من أن الطبقات الاجتماعية بمفهومها الحديث ليست مراتب أو جماعات مفروضة أو طوائف أو مجموعات متقاربة اقتصاديا أو درجات بين الأشخاص الذين يزاوون نشاطا ما ، إلا أننا نجد أغلبية علماء الاجتماع الأمريكين يعتبرون الطبقات الاجتماعية مجرد حشد من الأفراد أو أنها عبارة عن فئات اجتماعية ، من ذلك أن وارنر Warner صاغ التعريف الآتى « نقصد بالطبقات فئات معينة من السكان الذين يعتبرهم الرأى العام فى مراكز عليا أو سفلى من حيث علاقاتهم بعضهم ببعض » . ويصادف مثل هذه الكيفية فى عرض المشكلة عند جيجر Geiger ، فهو يرى أنه للوصول =

ولعل أهمية تقسيم الاخوان للبشر الى طبقات أو فئات ، ومن ثم تقسيمهم وتصنيفهم للصنائع التي لابد منها لتحقيق الغرض من الاجتماع البشرى ، تبدو فيما يلي :

== الى مفهوم موضوعى حقيقى للطبقة الاجتماعية لا يجوز اعتبار شيء خلاف السن والجنس والحرفة والثروة والسكن والتربية . ونعرض فيما يلي لبعض تعاريف الطبقات الاجتماعية عند كل من الماركسيين وغير الماركسيين : -

اولا : عند ماركس وبعض الماركسيين : -

- ١ - يرى ماركس في البيان الشيوعى أن الطبقة الاجتماعية لا تتشكل بصورة نهائية الا بظهور التضامن الطبقي ، بالإضافة الى وحدة الدور فى الانتاج .
- ٢ - ويعرف اوفربرج Overbergh الطبقات الاجتماعية بأنها « تدرجات اجتماعية متراكبة مبنية على ملكية وسائل الانتاج » .
- ٣ - ووضع بوخارين Boukharine التعريف الآتى « الطبقة الاجتماعية وحدة جماعية من الأشخاص الذين يؤدون دورا واحدا فى الانتاج ، ويقومون علاقات واحدة مع غيرها من الوحدات الجماعية التى تسهم معها فى عملية الانتاج » .

ثانيا : عند المفكرين النظريين غير الماركسيين :

- ١ - يقول جوستاف شمولر Gustav Schmoller عن فكرة تكوين الطبقة وطبيعتها واساسها السيكولوجى « نعى بالطبقات تقسيم المجتمع الى عدد معين من جماعات كبيرة تضم الأفراد أو الأسر التى لها ظروف واحدة متشابهة وهى جماعات مغلقة الى حد ما ، تتكون لا بحسب روابط القرابة أو الإقامة وانما بحسب المهنة ، ونوع العمل والحياة ، والثقافة ، بل وكثيرا بحسب الحقوق السياسية . وليس ذلك للاشتراك مما فى مزاوله عمل واحد ، وانما لاكتساب الشعور بجماعتهم بصورة جدية ، وإقامة علاقات اجتماعية فيما بينهم والسعى لتحقيق مصالح مشتركة . ولقد خبرت كل الشعوب الكبيرة المستقرة التى تخطت مرحلة التكوين القديم بطريق الأجناس والقرابات نوعا من تقسيم السكان تبعا لطبيعة المهن والعمل ، وكانت تتكون من طبقات اجتماعية متنوعة تتمايش معا أو يعلو بعضها بعضا ، تلك هى جماعات الأفراد أو الأسرة التى كان يطلق عليها فيما مضى اصطلاح المراتب طالما كان لها وجود قانونى وكانت وراثية ، وتعرف الآن باسم الطبقات » .
- ٢ - وكتب ماكس فيبر Max Weber « الوضع الطبقي والطبقة ليسا الا دلالات لمصالح نمطية متماثلة أو متشابهة ، تخص بأفراد أو مجموعة من الأفراد » ، وحدد لأنواع السلوك المشترك .. والمراتب القديمة على العكس من الطبقات ، التى كونت فكرته فى نص آخر إفوله « الطبقات ليست مجتمعات محلية .. ولكنها تمثل قواعد ممكنة عادة مجتمعات محلية حقيقية لأن العنصر الأساسى الخاص بالتصيب Sorit وبالكرامة Honneur كان شامدا التركز فى هذه الحالة فى حين أن المصالح الاقتصادية هى المتغلبة فى طبقات المجتمع الحاضر . ولا يدرك الناس دائما التناقض بين المراتب القديمة والطبقات الحالية ، لأنهم لا يلاحظون أن المراتب كان من نتيجتها - لا أساسها - احتكار الانصبه فى توزيع الأموال المادية فى حين أن هذه الانصبه تشكل بالذات أساس الطبقات الحديثة .. »

- ٣ - ويقول شومبيتر J. A. Schumpeter أن « الطبقة الاجتماعية هى هيئة اجتماعية خاصة ، حية ، تعمل وتعالى بصفتها هذه ، ولابد من تصورهما كوحدة » ، وقال =

١ - تأكيد فكرة تخصص الطبقات وأهل الصنائع في الأعمال التي أهلتهم لها الطبيعة واستعداداتهم الفطرية واستغلال هذه الفكرة في دعم مذهبهم في أحقية امامهم من آل البيت في الخلافة وإمامه .

٢ - القاء الضوء على جذور النقابات الحرفية والجمعية والأصناف التي انتشرت في العالم الاسلامي فيما بعد ، والعلاقة بين الحركة الاسماعيلية والحركة القرمطية وظهور النقابات الاسلامية ، والوقوف

= أيضا « الطبقة شيء أكبر من مجموعة أعضائها المتفرقين » الطبقة تشعر بكيانها باعتبار أنها تشكل كلا ، وتتسامى بهذا الوصف ، وتمتلك حياتها الخاصة ، وروحها المتميزة » .
٤ - ويقول موريس هالفاس Maurice H. Halbwachs « يبدو لنا من المتناقضات أن نفترض أن الطبقة يمكن أن تعيش دون أن تسمى نفسها .. ان اطلاق اسم الطبقة على مجموعة من الناس لم يظهر أو يتطور عندهم وعى طبقي ، لا يقوم دلالة على أي موضوع اجتماعي ، أو قد يدل على طبقة لم تزل في مرحلة التكوين وليس لها وجود بعد .. في إمكاننا أن نقول ان الطبقات الاجتماعية تشكل جماعات متدرجة ، وأنها الجماعات الوحيدة بهذا الوصف » ويعرض هالفاس خمسة معايير للطبقات الاجتماعية هي : - (١) الوعي الطبقي (ب) سلم الجماعات القائم على الرأي الجماعي (ج) درجة المساهمة في المثل الأعلى المشترك (د) مستوى الحاجات (هـ) المادة التي يوجه إليها نشاط الطبقة ، وهي بالأحرى مادة اقتصادية (العمل في معظم الأحوال) .

٥ - وقد وضع بتريم سوروكين Pitrim Sorokin مجموعة من المعايير لتحديد الطبقات الاجتماعية هي : - ١ - مفتوحة قانونا للكافة ، ولكنها نصف مغلقة في الواقع .
٢ - تقوم على ضروب من التضامن ٣ - طبيعة ٤ - في حالة تناقض أو تنازع ٥ - منظمة تنظيميا جزئيا ، وبالأخص شبه منظمة ٦ - واعية جزئيا ، وغير واعية جزئيا من جهة وحدتها ووجودها ٧ - من سمات المجتمع الغربي في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين .
٨ - تمثل جماعات متعددة الوظائف متحدة برباط المهنة أو الحالة الاقتصادية بأوسع المعاني وبحود مجموعة من الحقوق والواجبات تختلف اختلافا تاما عن مثيلاتها في الطبقات الاجتماعية الأخرى .

٦ - وقد وضع جورج جورفيتش تعريفا شاملا للطبقات الاجتماعية بأنها « مجموعات خاصة فسيحة الأرجاء للغاية تمثل عالما شاسعا من المجموعات التابعة ، تقوم وحدته على خاصيتها فوق الوظيفية ، ومقاومتها لنفاذ المجتمع الإجمالي فيها وتعارضها الأصلي فيما بينها ، وبنائيتها القوية التي تتضمن وعيا جماعيا متسلطا وأعمالا ثقافية نوعية » هذه المجموعات انتهى لا تظهر الا في المجتمعات الإجمالية المتطورة في الصناعة ، والتي تقدمت فيها بصفة خاصة النماذج الفنية والوظائف الاقتصادية ، لها فوق ذلك السمات الآتية : فهي مجموعات واقعية مفتوحة ، متباعدة ، تقوى على الدوام ، وتبقى غير منظمة ، ولا تملك سوى الأكرام المشروط ، .

(جورج جورفيتش ، دراسات في الطبقات الاجتماعية ، ترجمة رضا محمد رضا مراجعة د. عز الدين فوده ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٤ ، ٩ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٨٤ ، ١١٠ ، ١٣٧-١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٦١-١٦٢ ، ١٧١-١٧٢ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ٢٢٦) .

على حقيقة نشاط بعض الجماعات التي اختلف الباحثون بصدها
مثل جماعات العيارين والشطار والفتوة أو الفتيان .

٣ - أن كثيرا من فلاسفة ومفكرى الاسلام تأثروا فى تصنيفاتهم للطبقات
والصنائع بما ذكره اخوان الصفاء فى هذا الشأن مثل الفارابى
وابن خلدون والامام الغزالى .

وفيما يلى عرض لطبقات البشر عند اخوان الصفاء ، ثم تقسيماتهم
للصنائع مع التعرض لأهمية هذه التصنيفات والتقسيمات والنتائج التى
يمكن استخلاصها منها .

١٠٠ - تصنيف الطبقات عند اخوان الصفاء :

تعرض الاخوان فى أماكن متفرقة من رسائلهم للطبقات أو الطوائف
التي يتكون منها المجتمع « وهى كثيرة لا يحصى عددها الا الله » ، ولكن
يجمعونها كلها فى أقسام « لتقرب من الفهم » وتحصر للحفظ (١) .

يقرر الاخوان أن الناس ينقسمون الى طبقات « بحسب الموالد المتفقة
لهم » أى طبقا لموجبات الفلك وشكل الكواكب واقتراانات النجوم ، التى
تؤثر بدورها على أمزجة وأخلاق البشر واستعداداتهم الفطرية
ونفوسهم المطبوعة على حب الكون فى طبقة معينة من طبقات المجتمع (٢) .

وهكذا تبدو طبقات المجتمع عند اخوان الصفاء غير واضحة المعالم
أو غير محددة على وجه الدقة بسبب اختلاف المعايير التى صنفوا على أساسها
هذه الطبقات اذ لم يكتفوا بتقسيم البشر على أسس مادية فقط كما تصور
البعض (٣) ، بل قسموهم أيضا على أسس معنوية . فبالإضافة الى تقسيم
طبقات المجتمع على أساس مادى الى صناع وتجار وأغنياء وفقراء (٤) ،
قسموها أيضا على أساس معنوى الى طبقات محمودة وطبقات مذمومة (٥) .

ورغم ما يبدو من اختلاف عدد الطبقات من مكان الى آخر فى الرسائل
- والذي يعزى الى اختلاف الأسس التى قسموا على أساسها الطبقات من
جهة ، أو اعتبار فروع الطبقة الواحدة طبقات مستقلة من جهة ثانية ،

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣٢ - ٥٣٣ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧٠٩ .

(٣) د . عبد العزيز الدوى ، تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى ،

مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٤٨ ، ص ٧٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ،

ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

أو باعتبار أن محاولة الاخوان لتقسيم الطبقات كانت من أولى المحاولات.
في هذا الصدد من جهة ثالثة ، أو بسبب تعدد محرري الرسائل ، ومراحل
تحريرها المنظورة من جهة رابعة - الا انه يمكن حصر طبقات المجتمع في
رأى الاخوان في أربع طبقات هي :

١ - طبقة العلماء ورجال الدين :

وهم أهل الشريعة من الأنبياء وخلفائهم الذين ينوبون عنهم بعد
غيابهم في تكميل دعوتهم واشاعة شريعتهم وكذلك من دونهم « حتى ينتهي
الى معلم الصبيان الذي يدرسه الفقه والقرآن » (١) .

وأهل هذه الطبقة هم الذين تيسرت لهم « أسباب العلوم والآداب »
و « أسباب الحكم والمعارف » ، بموجب خصال النفس الناطقة والنفس الحكيمة
والنفس الملكية القدسية (٢) ، ويختص كوكب المشتري بمواليده أهل هذه
الطبقة من الأنبياء وأصحاب الناموس والدين ومن يصحبهم الى آخرهم (٣) .
ومن يستولى عليه هذا الكوكب فهو لا يتعلم صنعة ولا يعمل « لزهد ،
وورعه ورضاه بقليل من أمور الدنيا ، واقباله على طلب الآخرة ، مثل
الأنبياء عليهم السلام ، ومن يقتدى بهم » (٤) .

ومن ثم ، ينضوي تحت هذه الطبقة القضاة والعلماء والفقهاء الذين
هم قوام الدين وحكام الشريعة (٥) ، « والأدباء وأهل العلم والنور وأهل
الفضل ، والخطباء والشعراء والفصحاء والمتكلمون والنحويون وأصحاب
الأخبار ودواة الحسديث والقراء ، والحكام العدول والمزكون والمذكرون
والحكام والمهندسون والمنجمون والطبيعيون والأطباء والعرافون والمعزومون
والكهنة والمعبرون والكيميائيون وأصحاب الطلسمات وأصحاب الارصاد .
وأصناف آخر يطول شرحها » (٦) .

(١) المرجع السابق ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ ، ٣٣٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٣٨ . ويرى الاخوان أن هذه الطبقة هي الطبقة المحمودة ،
ولمقابلها الطبقة المذمومة التي تضم الفراعنة والنامدة والجبابرة والفسقة والمشركين
والمنافقين والملحددين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين
والطرازين والدجالين والباطنين والطاغين والمرتابين والقوادين والمخائث والمؤجرين واللواط
والسافات والبغايا والغمازين والكذابين والنباشين والسفهاء والجهال والإغبياء والناقصين ،
وما شاكل هذه الأوصاف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها ، الردية طباعهم ، القبيحة
سيرتهم وأفعالهم ، السيئة سيرهم وأعمالهم ، المذمومة الجائزة (المرجع السابق ،
ص ٣٣٩) .

وفى موضع آخر من الرسائل ، قسم الاخوان هذه الطبقة الى ثلاثة أقسام أو ثلاث طبقات هي (١) :

(أ) طبقة أهل الدين والشرائع والنبوات وأصحاب النواميس .

(ب) طبقة الموسومين بحفظ أحكام الشرائع ومراعاة سننها والمعروفين بالتعبه فيها .

(ج) طبقة أهل العلم والحكماء والأدباء وأصحاب الرياضات الموسومين بالتعاليم والتأديب والرياضات والمعارف .

وقد جعل الاخوان صناعة أهل الشريعة أو صناعة هذه الطبقة أرقى الصنائع البشرية ، فقالوا بأنها هي « الصناعة الكبيرة التى هى أجل الصنائع البشرية » (٢) .

وسوف ندرك فيما بعد ، عند تعرضنا لمذهب اخوان الصفاء فى التشيع ونظريتهم فى الإمامة ، مدى أهمية أهل هذه الطبقة وأن الصناعة الكبيرة التى هى أجل الصنائع البشرية ما هى الا الولاية والخلافة التى يرى الاخوان أنها من حق امامهم من آل البيت الذى يمثل رأس طبقة أهل الشريعة والذين عناهم الاخوان هنا بأنهم « خلفاء الأنبياء الذين ينوبون منابهم فى تكميل دعوتهم واشاعة شريعتهم » .

٢ - طبقة اوليجارشية الحكم :

ومهمة هذه الطبقة والمطلوب منها هو « حسن السيامة ، والعدل فى الحكومة ، ومراعاة أمر الرعية ، وتفقد أحوال الجنود والأعوان ، وترتيبهم مراتبهم ، والاستعانة بهم فى الأمور المشاكلة لهم » (٣) .

وأبناء هذه الطبقة لا يتعلمون الصناعة لكبر نفوسهم لاسنيلاء الشمس عليهم فى مولدهم (٤) ، حيث أن الرتبة والعز بالملك من جهة الشمس واختصاصها بمواليد الملوك والرؤساء ومن يصححهم الى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ . وجمع الاخوان هذه الطبقات ، لثلاث فى طبقة واحدة مرة أخرى يقولون « طبقة أهل العلم والدين والمستخدمين فى الناموس » (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠)

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣ :

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ .

آخرهم » (١) . كما أن الملك والسلطان يكون لمن تيسرت له « أسباب الملك والسلطان » من الخصال المركوزة في الجبلية ، حينما تتغلب على خصال المرء نسبة معينة من خصال النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة (٢) . وأولاد هذه الطبقة « اذا قبلوا سعادة الفلك ، ارتقوا وبلغوا سرير الملك والسلطان » وان نحسوا وانحطوا الى الدرجة التي دونها في المرتبة وهي مرتبة « التجار والدهاقين وأرباب النعم » (٣) .

وتضم هذه الطبقة الى جانب الملوك والرؤساء ، جنود الملك واعوانه مثل حملة السلاح « الذين بهم يبطش الملك بأعدائه » ، ومثل « الوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين وجباة الخراج » وبهم يجمع الملك الأموال والذخائر وأرزاق الجند ، ومثل « الخدم والغلمان والجواري والحجاب والوكلاء أصحاب الخزائن ، والفيوج والرسل ، وأصحاب الأخبار ، والندماء المختصون ومن شاكلهم ممن لا بد للملوك منهم في تمام السيرة » (٤) .

وعموما ، فان هذه الطبقة تضم الملوك والأمراء والخلفاء والسلاطين والرؤساء والوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين والحجاب والقواد والنقباء والخواص وخدم الملوك وأعوانهم من الجنود (٥) .

وبالرغم من أن الاخوان يقسمون هذه الطبقة الى أربع طبقات في أحد المواضع من الرسائل (٦) ، إلا أنهم في مواضع كثيرة جمعوا كل ماأشرنا اليهم في طبقة واحدة من الملك « الى آخر من يتعلق به من رجال شرطته ، ومتولى خدمته » (٧) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٦ - وقد ورد ببعض نسخ الرسالة الجامعة « ومن يصحبهم من النقاط والحارس الى الوزير ، فان سمادتهم منوطة بسعادة الرجل المباشر الذي انعقدت به الدولة » (المرجع السابق هامش ص ٤١٦) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٣ - ٣١٥ .

(٣) للمرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٤) الرسائل الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ . وقد اعتبر الاخوان هذه الملحقات ثلاث طبقات .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، ٣٣٨ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٢ . وقد جمع الاخوان الملك وأعوانه في طبقة واحدة بقولهم « ومنهم الملوك والسلطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات ، والمتعلقون بخدمتهم من الجنود والأعوان والكتاب والعمال والخزان والوكلاء ومن شاكلهم » الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ (وقالوا في موضع آخر « الملوك والسلطين والاجناد وأرباب السياسات » الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠) .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد الى أن ابن خلدون أخذ بهذا الاتجاه في إلحاق مثل هذه المهن والوظائف بالملك ، واعتبرها جميعا مندرجة في الامارة ، وفي ذلك يقول « اعلم أن السلطان لابد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الامارة والملك الذي هو بسبيله ، من الجنسدي والشرطي والكتاب ، ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناؤه فيه ، ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله . وهذا كله مندرج في الامارة ومعاشها ، اذ كلهم يتسحب عليهم حكم الامارة ، والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم » (١) .

٣ - الطبقة الوسطى :

وهم التجار والصناع والدهاقين وأرباب النعم ويطلق عليهم الاخوان أيضا « أوساط الناس » - ويندرج تحت هذه الطبقة « التجار والصناع وأصحاب الحرف والمتعاونون في المعاملات التجارية والصناع في المدن والقرى الذين لا يتم أمر المعاش وطيب الحياة الا بهم ومعاونة بعضهم بعضا » ، وتضم هذه الطبقة أيضا « البنائون والدهانون والمزارعون وأرباب الحرث والنسل ، وبهم عمارة البلاد ، وقوام أمر المعاش للكل » (٢) ، هذا علاوة على الاشراف والدهاقين والأغنياء وأرباب النعم وأصحاب المروءات (٣) .

ويرى الاخوان أن الكون في هذه الطبقة يكون لمن توفرت له « أسباب التجارات والبيع والشراء » من خصال أنواع النفوس المختلفة (٤) . وأولاد هذه الطبقة اذا اتفق للفلك شكل محمود من سعادة أحوال الكواكب في وقت من أوقات الأزمان فهم يبلغون مرتبة أولاد الملوك . وان كان العكس انحطوا الى درجة « أولاد الفقراء والمساكين والمكدين » (٥) . ويختص كوكب عطارد بمواليد أصحاب الصنائع ، لأن الصنعة تعتمد على الحذاق والمهارة أساسا (٦) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ . ويعتبر الاخوان الزراعة من الصنائع (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٤)

(٣) يفصل الاخوان أحيانا بين طبقة الاشراف والدهاقين وبين طبقة الصناع والتجار والزراع (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٨) .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٣ - ٣١٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٧ . وقد وضع الاخوان تعريفا للصناعة والتجارة ، فالصناع وأصحاب الحرف والمصلحون للامتعة والحوائج جميعا ، هم « الذين يعملون بأنديتهم وأدواتهم في مصنوعاتهم ، الصور والنقوش والأصباغ والأشكال ، وغرضهم طلب العوض عن مصنوعاتهم لصالح معيشة الحياة الدنيا (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨) والصناعة =

٤ - الطبقة الدنيا :

وأهل هذه الطبقة هم الذين تيسرت لهم « أسباب البطالة والفراغ » بسيطرة خصال النفس النباتية التسهوانية فيهم على خصال النفوس الأخرى (١) ، بسبب استيلاء كوكب زحل أو القمر على مواليدهم ، لأن من يستولى زحل على مولده « فانه لا يعمل ولا يتعلم لكسبه وتقل طبيعته عن الحركة ، ويرضى بالذل والهوان في طلب معاشه كالمكدين والسؤال » ، ومن يستولى القمر على مولده « فانه لا يعمل من أجل مهنته واسترخاء طبيعته ، وقلة فهمه ، مثل النساء وأمثالهن من الرجال » (٢) أو بمعنى آخر « الضعفاء ، ومن شاكلهم من الفقراء والمساكين » (٣) .

وأبناء هذه الطبقة اذا حسنت أحوالهم من السعادة ، واتفق للفلك شكل محمود ، فغاية ما يصلوا اليه هو « مرتبة أولاد التجار وأرباب النعم وأوساط الناس » (٤) .

ويكن أن نطلق على أهل هذه الطبقة مصطلح « البروليتاريا » بمفهومه اليوناني الروماني ، الذي يعنى الطبقة غزيرة النسل من الفقراء والمساكين والمكدين .

وبالرغم من هذه الأوصاف التي نعت بها اخوان الصفاء أهل هذه الطبقة الا أنهم خصصوا فصلا « في بيان فضل الفقراء والمساكين وأهل البلوى » (٥) أوضحوا فيه أن هذه الطبقة تعتبر بمثابة موعظة للمترفين وأرباب النعم ليزدادوا شكرا لله وموعظة لأهل الدين ومن يؤمن بالآخرة . ولأهل هذه الطبقة فضائل كثيرة ، حنوها الاخوان فيما يلي :

هي التي اتخذتها للنفس الجزئية - أي الانسان - حيلة للمعاش والكسب (المرجع السابق ، ص ١٣١) . والتجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والاعطاء ، وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٥) وتعريف ابن خلدون للتجارة قريب الشبه بتعريف اخوان الصفاء ، فهو يعرفها بأنها محاولة الكسب بتسمية المال بشراء السلع بالرخس وبيعها بالغلاء (ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، ص ٣٥٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ - وقد وصف اخوان الصفاء هذه الطبقة بأنها طبقة « الزمى والعطل وأهل البطالة والفراغ » (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٢٠) .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٩ .

- (أ) أنهم أشد الناس يقينا بالآخرة .
 (ب) أنهم أسرع الناس اجابة لدعوة الأنبياء .
 (ج) أنهم أخف مؤنة ، وأقل حوائج ، وأقنع باليسير ، وأرضى بالقليل
 (د) أنهم أكثر ذكرا لله تعالى ، وأرق قلوبا في الفكر والتذكر . وأخلص
 في الدعاء لله .

ثانيا - ندميغ الصنائع عند اخوان الصفاء :

لقد اهتم اخوان الصفاء بالصنائع اهتماما كبيرا لدرجة أنهم خصصوا رسالة كاملة من رسائلهم وهي الرسالة الموسومة « في الصنائع العملية والغرض منها » (١) . وقد قسم الاخوان الصنائع عدة تقسيمات أو تصنيفات على أسس مختلفة على النحو التالي :

١ - تقسيم الصناعات على حسب مراتبها (٢) :

تنقسم الصناعات على حسب مراتبها عند اخوان الصفاء الى :

(أ) **الصناعات الضرورية** : وهي التي سماها الاخوان « ما هي بالقصد الأول » ، وهي ثلاث « الحراثة والحياكة والبناء » .

(ب) **الصناعات التابعة والحادمة** : وهي كل صناعة تسبق مباشرة كل نوع من أنواع الصناعات الرئيسية ، مثل صناعة الغزل والحليج بالنسبة للحياكة ، واثارة الأرض وحفر الأنهار بالنسبة للحراثة ، والنجارة والحداة بالنسبة للبناء .

(ج) **الصناعات المتمة والمكملة** : وهي الصناعات التي تلزم لايجاد الصناعات التابعة للصناعات الضرورية ، أي صناعات الدوجة الثالثة ، مثل صناعة الحياطة والغسيل « القصارة » والرفو والطرز بالنسبة للحياكة ، والآلات « المساحي » بالنسبة للحراثة وصناعة المعدن بالنسبة للبناء .

(د) **صناعات الجمال والزينة** : مثل صناعة العطور وأدوات ومستلزمات الزينة .

(١) هي الرسالة الثامنة من القسم الرياضي (الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٧٦ - ٢٩٦) .
 (٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٣ - تقسيم الصناعات على حسب شرفها أو تفاضلها على بعضها :

يقسم الاخوان الصناعات على حسب شرفها أو تفاضلها على بعضها الى عدة أصناف كما يلي (١) :

(أ) من جهة المادة التي تصنع منها « الهيولى » : وأشرفها صناعة الصاغة والطارين .

(ب) من جهة مصنوعات : وأفضلها صناعة الذين يعملون آلات الرصد مثل الاسطرلاب وذوات الحلق والأكبر المثلثة بصورة الأفلاك وما شاكلها . والسبب في ذلك هو أن « قطعة من الصفر ، قيمتها خمسة دراهم ، اذا عمل منها اسطرلاب يساوى مائة درهم ، فان تلك القيمة ليست للهيولى ، ولكن لتلك الصورة التي جعلت فيها » (٢) .

(ج) من جهة نفعها العام : وأنفع المصنوعات للبشر صناعة الحمامين والسمادين والكناشين ، وذلك لأن « الضرر في تركها عظيم عام على أهل المدينة » (٣) . وان كانت من ناحية العز والتكسب من « الصنائع المهينة والأعمال الحسيسة » (٤) .

(د) من جهة الخلق في الصناعة : وهناك صنائع تحتاج الى أكبر قدر من الخلق والمهارة في صنعها ، مثل صناعة المشعبذين (٥) والمصورين والموسيقين وأمثالهم .

(هـ) من جهة الحاجة الفروية الداعية الى اتخاذها : وهناك صنائع أكثر ضرورة للبشر عن غيرها ، ولا غنى للبشر عنها ، مثل الحياكة والحراثة والبناء .

٣ - تقسيم الصنائع على حسب موضوعها :

ولاخوان الصفاء تقسيم ثالث للصنائع على حسب موضوع هذه الصنائع على النحو التالي :

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤١٥ .

(٥) أى المشعوذين . وكانت هذه المهنة من المهن المشينة حتى ينظر العامة مثلها في ذلك مثل مهنة البوزيين والقوادين (انظر : أبو الفضل الدمشقي الاشارة الى محاسن التجارة ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ٤٢ - ٤٣) .

(أ) صناعات روحانية : وهي الصناعات العلمية أو « اجتناس العلوم » (١) .

(ب) صناعات جسمانية : وهي الصناعات العملية ، وهي التي أطلق عليها الاخوان « اجتناس الصنائع » (٢) . وتنقسم الى صناعات بسيطة وصناعات مركبة . فالصناعات البسيطة هي التي يستخدم فيها الماء (كصناعة الملاحين والرواثلين والشرابيين والسباحين... الخ) . أو يستخدم فيها التراب (كصناعة حفاري الآبار والأنهار والقنى والقبور والمعادن) ، أو يستخدم فيها النار (كصناعة النفاطين والوقادين والمشعلين) . أو يستخدم فيها الهواء (كصناعة الزمارين والبواقين والنفخين) ، أو الماء والتراب معا (كصناعة الفخارين والغضارين والقدوريين وضرابي اللين . أما الصناعات المركبة فهي التي يستخدم فيها الأجسام المعدنية (كصناعة الخدادين والصفارين والرصاصين والزجاجين والصواغين ومن شاكلهم) ، أو يستخدم فيها الأجسام النباتية (مثل صناعة النجارين والخواصين والحصريين والقفاصين ومن شاكلهم ممن يستخدمون أصول النباتات أو لحاها أو أوراقها وأزهارها أو ثمارها) ، أو التي تستخدم فيها الأجسام الحيوانية (كصناعة الصيادين ورعاة الغنم والبقر وساسة الدواب والبيطرة ومن شاكلهم ممن يستخدمون الحيوان نفسه أو لحمه أو عظامه أو جلده أو شعره أو صوفه أو قزه) ، أو التي تستخدم فيها الأجسام البشرية (كصناعة الأطباء والمزينين ومن شاكلهم) . ومن الصناعات المركبة أيضا ما هي الموضوع فيها قيمة الأشياء (كصناعة الصيارفة والدالين والمقومين ومن شاكلهم) .

٤ - تصنيف الصنائع على حسب الآلات والأدوات المستخدمة فيها :

والتصنيف الرابع للصنائع عند اخوان الصفاء هو الذي يقوم على أساس الآلات والأدوات المستخدمة في الصنائع المختلفة على النحو التالي (٣) :

(أ) الصناعات التي تحتاج الى بعض أعضاء الجسد وأدوات كثيرة من خارج الجسد :

مثل صناعة الحرث والبناء والدباغة والحياسة ... الخ .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٠ - ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٣ - وقد أفرد الاخوان رسالة خاصة للبحث في الصناعات

العلمية (المرجع السابق ، ص ٢٤٨ - ٢٧٦) .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(ب) الصناعات التي يحتاج فيها الى أعضاء الجسد فقط :

مثل صناعة « الخطيب والشاعر والقاضي والقارئ والرقاص والسابع والرفاء والزمار والحياط والكاتب . الخ » (١) .

النتائج التي يمكن استخلاصها من دراسة فكرة طبقات البشر وتصنيف الصنائع عند اخوان الصفاء :

تبدو أهمية هذه التصنيفات في بعض النتائج التي يمكن استخلاصها منها ولعل أهم هذه النتائج :

١ - أن طبقات البشر التي تحدث عنها الاخوان تشبه الى حد كبير مراتب النفوس التي سبق أن تعرضنا لها من قبل . فالطبقة الأولى وهي طبقة أهل الشريعة ، تقابل مرتبة النفس الملكية القدسية « رتبة النبوة والناموسية » علاوة على مرتبة النفس الملكية والحكمية « دائرة آداب الحكم الفلسفية العقلية » وطبقتا الرؤساء والملوك والصناع والتجار ، تقابلان جزءاً من مرتبة النفس الانسانية الناطقة وهو الجزء المختص بشهوة « الصنائع والأعمال والخذق فيها والافتخار بها ، وشهوة العز والرفعة والترقي في غايات نهاياتها ، والشوق اليها والرغبة فيها » من جانب ، ومن جانب آخر ، جزءاً من « النفس الحيوانية أو الغضبية » التي ينسب اليها « شهوة الرياسة » . أما طبقة الفقراء والمساكين ، فتقابل جزءاً من النفس الحيوانية والنفس النباتية التي تنسب اليهما « الأخلاق الرديئة » والطباع المنعومة المنتشرة منذ الصبا مع الانسان بالجهالات المتراكمة . . . » (١) .

كما أن طبقات البشر التي ذكرها الاخوان تشبه الى حد كبير أيضاً تقسيمهم لمراتب البشر الى خاصة وعامة ومتوسطين . فطبقة أهل الشريعة تقابل مرتبة الخواص ، والى حد ما يمكن إلحاق طبقة الملوك والرؤساء بهذه المرتبة . وطبقة الصناع والتجار والبهاقين تقابل

(١) يلاحظ أن الصناعات الأربع هنا تحتاج الى أدوات . وتفسير هنا الى أن الاخوان يعتبرون صناعة الكتابة هي « أشرف الصنائع » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ١٤٨) لأن صناعة الكتابة « موضوع شرعي وعمل الهى بما سطرت الحكمة ، ونظمت الشريعة ، وهي أجل الصنائع » (الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٤١٤) .

(٢) انظر مراتب النفوس ، المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

طبقة المتوسطين أو « أوساط الناس » على حد تعبير الاخوان ، وطبقه الفقراء والمساكين تقابل طبقة العامة (١) .

٢ - ويبدو أن هدف الاخوان من تقسيم المجتمع الى طبقات كان يتفق مع نظام الدعوة الذي وضعوه لجماعتهم ، وحتى يمكن تخصيص دعاه لكل طبقة من هذه الطبقات ، حيث يقول الاخوان « وقد آفمنا لكل طائفة من طوائف الأمم الذين عمتهم دعوة الأنبياء عليهم السلام ، قوما يدعونهم الى رأينا ، ويدلونهم علينا ، ويعرفونهم يقدومنا ... » (٢) ، وقولهم أيضا « أن لنا اخوانا وأصدفاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد ، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب ، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والنجار والتناء ، ومنهم طبقة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملات الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والصرفين وأمناء الناس » (٣) .

ولعل اهتمام الاخوان بالطبقات الاجتماعية يعود الى أن الأفكار السياسية تسعى عادة لتبرير الحركة السياسية والحركة السياسية تعنى أداة التحول وهذه الأداة هي التي تتركز فيها عملية الصراع السياسي ، والصراع السياسي لا يمكن أن يستقل عن الطبقات الاجتماعية ، لأنه ليس مجرد حركة من جانب فئة مختارة تسعى الى الانتفاع بالسلطة ، وانما هو عملية تطوير وتجديد تكون فيها الأيديولوجية السياسية هي اللغة التي تربط بين القائد والقيادة بالخلفية الاجتماعية أو طبقات المؤيدين .

٣ - لقد اعتبر الاخوان طبقة أهل الشريعة هي أرقى الطبقات ، خاصة وأن صناعة هذه الطبقة هي أجل الصنائع ، وقصروا وظائف واختصاصات هذه الطبقة على الأمور الروحانية . ولعل هذا يتفق مع مرحلة الستر التي كانت تعيشها جماعة الاخوان ، والاخوان يقررون - كما سبق أن ذكرنا - أن الامام في دور الستر لا يحكم

(١) أنظر مراتب البشر ، للبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٨٨ . وقد ذهب ماركيز الى تقسيم أعضاء الجماعة على ضوء هذا النص الى أربع مجموعات ، ويتصور أن الاخوان وضعوا نظام دعوتهم على أساس هذا التقسيم الطبقي (المجموعات) وأنه قد خصص لكل مجموعة داع - هو في الوقت رئيس المجموعة - ليعوب عن الامام في خدمة المجموعة (Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 515.)

الا على النفوس دون الأجساد . أما الذى يحكم على الأجساد فى دور
الستر فهم الخلفاء والملوك والرؤساء الغاصبين ، وسيستمر الحصوع
من ناحية الجسد لهؤلاء الملوك والرؤساء الى ان يدور القرار ويظهر
السابع المنتظر أو المهدي المنتظر الذى سيحقق المدينة الفاضلة
والذى سيحكم عندئذ على النفوس والأجساد جميعا (١) . ومن ثم
فرق الاخوان فى عصرهم بين طبقة أهل الشريعة وبين طبقة الملوك
والرؤساء .

٤ - ولعل اهتمام الاخوان بطبقة الفقراء والمساكين ، رغم انهم هاجموا
هذه الطبقة من قبل باعتبار أن جماعتهم لا تضم الا مرتبة الخواص
من البشر ، قد يرجع الى ما اكتشفه الاخوان من فضائل هذه الطبقة
خصوصا سرعة الاستجابة للدعوة وسعى الاخوان الى جذب هذه
الطبقة لدعوتهم ، وترقيتهم عن طريق التعليم والتربية فى طبقات
الجماعة ، وعن طريق معاونتهم ماديا وهو أسلوب اعترفوا به فى
رسائلهم . وبهذه الرسالة يضمّنون أكبر عدد ممكن من الأعضاء
بشرط ألا يخل ذلك بمبادئ الجماعة الخاصة بتنظيمهم ومع مراعاة
الشروط التى اشترطوها فيمن يرغب فى الانضمام للجماعة . ويتضح
ذلك من وصفهم لأهل هذه الطبقة بأنهم أسرع الناس اجابة لدعوة
الأنبياء .

٥ - ان تقسيم الاخوان لطبقات البشر وفئاتهم الاجتماعية فى عصرهم ،
يتفق مع تقسيم الفئات الاجتماعية الذى عرف فى مطلع العهد
العباسي ، فعلى سبيل المثال لم يكن الفارق كبيرا بين طبقتي الجند
والكتاب ، فكانت هاتان الفئتان تنتسبان الى طبقة اجتماعية واحدة ،
ولكن ليس على هذا المستوى كان يوضع رجال الدين والفقهاء والعلم
الدين ، وان اختلفت مهنتهم ، كانوا أرقى الطبقات من ناحية شرف
مهنتهم لا من ناحية أوضاعهم الاقتصادية . وفى مرتبة أدنى يأتى
أصحاب المهن والحرف والتجار . ثم يأتى أخيرا السواد الأعظم من
الناس ، الذين لا يملكون وسيلة ثابتة من وسائل الرزق (٢) .

٦ - لعل أهمية هذه التقسيمات تبدو فى انها تدل على نطاق الصناعات
التي كانت موجودة على عهد اخوان الصفاء ، كما أنها تلتقي ضوءا

(١) انظر فنسفة المهدي المنتظر فى الباب الثانى ، المبحث الخامس .

(٢) تلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٩٤

- ١٩٥٠ . باستثناء ما يراه بشأن طبقة رجال الدين الذين بعضهم فى مستوى طبقة الجند
والكتاب

على الفكر الاجتماعي الاقتصادي في تلك الفترة . ومن أهم هذه الأفكار التي كانت سائدة في ذلك العهد ، فكرة وراثية المهن ، بمعنى أن كل صانع كان ينضل حرفته على جميع الحرف . وبالرغم من أن الجاحظ - المعاصر لآخوان الصفاء من وجهة نظرنا - قد ألمح إلى هذه الحقيقة بقوله « لكل صنف من الناس مزين عندهم ما هم فيه ، ومسهل ذلك عليهم » (١) ، إلا أن آخوان الصفاء كانوا أعمق غورا في إيضاح هذه الفكرة ، ففي الفصل الذي خصصه الآخوان للبحث « في قابلية الإنسان الصنعة » يرون أن « صناعة الآباء والأجداد أنجع في الأولاد من صناعة الغرباء ، وخاصة من دل مولده عليها » (٢) ، ويكونون فيها أحق وأنجب . ومن أجل هذا أوجبوا في سياسة أردشير بن بابكان على أهل كل طبقة من الناس لزوم صناعة آبائهم وأجدادهم قطعا ، وألا يتجاوزوها وزعموا أن ذلك فرض من الله عز وجل ، في كتاب زرادشت ، (٣) .

ويعلل الآخوان سبب خلق التلميذ صناعة آبائه وأساتذته بأن « التلميذ إذا امتلأ من تعليم مفيد ، عاد إلى تمثيل ما تعلم بالتشبيه والمحاكاة ، كما يوجد ذلك في الصبيان من محاكاة صنائع آبائهم والتشبه بهم في أفعالهم . وإنما جعل ذلك في جبلتهم وغريزة عقولهم ليكون قائدا لهم إلى معرفة الصنائع والأعمال » (٤) ، ويقولون أيضا « وقل من يكون من الناس مخالفا لسيرة أبويه وأهله وأقاربه وعشيرته في صناعتهم ومذهبهم ورأيهم » ، وإن كان الآخوان يرون أنه قد يحدث لأسباب طارئة

(١) رسائل الجاحظ ، نشر السندوبي ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ص ١٢٦ .

(٢) وعن فكرة دلالة المولد على الصناعة ، يبدو أن الآخوان تأثروا في ذلك بما أثر عن عبدة الكواكب في هذا الصدد ، فيقول الآخوان بأن اليونانيين القدماء كانوا إذا عرفوا من مولد الطفل الكوكب الدال على الصناعة ، أدخلوه إلى هيكل الصنائع وصور الكواكب وقاموا قربانا لصنم ذلك الكوكب ، وإذا لم يستدلوا على الكوكب من المولد ، قدموا للطفل الصنائع المصورة في ذلك الهيكل ، ويدخلوه الصنعة التي يرغب فيها (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩١)

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ . ويبدو هنا الأثر الفارسي في صدد لزوم صناعة الآباء على فكر آخوان الصفاء . وقد ورد نفس النص في مخطوط ابن منكل السابق الإشارة إليه . (محمد بن منكل ، الأحكام الملوكية ٠٠٠ ، مخطوط ، مرجع سابق ص ١٤٦ - ١٤٧) وقارن ذلك مع ما ورد في الرسائل ، الجزء الأول ص ٢٩١ - ٢٩٢ . ويلاحظ أن إشارة المخطوط إلى الحرائين القدماء أدق من إشارة الرسائل إلى اليونانيين القدماء ، لأن الحرائين هم الذين اشتهروا بعبادة النجوم وهم الصابئة ، وإن كان البعض يشير إلى انتماء الحرائين لليونانيين .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

« وعلى تحدث من أمر الزمان وتغاير الايام » ان يبعد الابن عن أهله ويفارقهم ويصير الى غيرهم ويتعلم صناعة غير صناعتهم (١) .

ويوضح الاخوان ان الهدف من لزوم كل انسان صناعة آباءه وأهل طبiquته هو ألا يتصور انسان أنه يمكنه القيام بأعمال أى طبقته أخرى خصوصا تلك التى تعلوه والتى لا يدل مولده على أنه من أهلها ، وأنه اذا أراد أن يكون حاذقا فى مهنته أو صنعته فلا بد أن يلزم صنائع طبقته لأنه لا يستطيع أن يحدق سواها ، ومن ثم يتصور الاخوان بأن « هذا كنه صيانة للملك أن لا يرغب فيه من ليس من أهله ، لأنه اذا كثر الطالبون للملك ، كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر الشغب واضطربت الأمور وانفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان » (٢) .

ولعل فلسفة اخوان الصفاء فى هذا الصدد شديدة الشبه بفلسفه أفلاطون حول تقسيم المجتمع الى طبقات تقابل أقسام النفس الثلاثة ، وهى أن طبقة الحكام تقابل النفس الناطقة وشبه أفلاطون هذه الطبقة بالذهب ، وأن طبقة الجنود تقابل النفس الغضبية وشبهها بالفضة ، وأن طبقة الصناع والزراع تقابل النفس النباتية أو الشهوانية وشبهها بالنحاس والحديد (٣) . وأفلاطون يرى أن العدل هو أن ينصرف كل فرد من الناس الى شئونه ويقوم بواجبه فى المركز الذى تفضل الآلهه اسناده اليه ، وأن تلزم كل طبقة عملها لكى تستمر حياة الجماعة ولكى يتجنب الناس ممارسة أى مهمة لم تعدهم لها الآلهة ، وأن على الأبناء لزوم الطبقة التى ولدوا فيها حيث أن النحاس لا يمكن أن يكون فضة أو ذهباً ، وان كان أفلاطون يضع امكانيات حدوث تنقلات بين الصفوف فى حدود ضيقة اذا ما ولد مثلا ابن من الفضة لأب من الذهب . ومن ثم يرى أفلاطون أنه اذا ما لزم كل طبقة شئونها فانه يترك المجال لكى تصبح الطبقة الحاكمة طبقة من الفلاسفة الذين يحق لهم أن يحكموا ويحققوا الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة التى كان ينشدها أفلاطون (٤) . ومن ثم فان الطبقات

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٧٠٩ - ٧١٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٢ - ويقسم الاخوان البشر من ناحية قابليتهم للصناعة الى ثلاث طبقات ١ - من يسهل عليهم تعلم الصناعة بأدنى تأمل ب - من يحتاج الى توقيف شديد وقد لا يفلح فيها لعدم موافقتها لطبيعته . ج - من لا يتعلم الصناعة أبدا (المراجع السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، ٣١٥) وآراء الاخوان فيما يتعلق بصعوبة الانتقال من طبقة الى أخرى هى نفس الأفكار التى سادت حتى العصور الوسطى فى ظل نظام الطوائف . (٣) يشير البعض الى شيوع فكرة الطبقات القائمة على أساس معادن الناس فى الكثير من الأساطير القديمة انهدية واليونانية ، وهى الأساطير التى تجعل من امتلاك الذهب الالهى ضمانا للوكة من مسطفته الآلهة

E. Brehier, Etudes de P philosophie antique, Paris 1955, pp. 54 — 55.

(٤) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ - ١٤٦ .

الثلاث ليست فقط تجمعات حول وظائف مختلفة ، بل هي أيضا تجسيم لتفاوتات جوهرية في القدرة والقيمة (١) . ولعل أهم ما يميز فلسفة اخوان الصفاء في شأن النظام الوراثي للمهن عن فلسفة أفلاطون هو أن هذا قد اعترف بنوع من الحركية الاجتماعية ، وأنه بموجب هذه الحركية يمكن لابناء الصناعات أن يكونوا جنودا ، بل حكاما ، اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . ومن ثم قرر البعض أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة Casts الذي يقضى بأن يلتزم الفرد نفس الطبقة التي ولد فيها دون أن يستطيع الارتقاء عنها ، بل أنه دافع عن نظام المهنة المنفوحة Open Career حتى أنه يمكن لفرد من أدنى الطبقات أن يصل استثناء إلى طبقة الحكام (٢) .

وقد فلسف اخوان الصفاء امكان انتقال الفرد من الطبقة التي ينتمي اليها والتي هيأته لها الطبيعة الى طبقة أعلى - في حالات شديدة الخصوصية وبالصدفة المحضة بقولهم « اذا اتفق للفلك شكل محمود من سعادة أحوال الكواكب » عند مولد الفرد وفي هذه الحالة التي تخضع للصدفة فان غاية ما يصل اليه الفرد هو أن يكون في الطبقة التي تعلوه مباشرة . وهم بذلك يدافعون عن حق امامهم في الخلافة ، ويبررون عدم امكان أى انسان بلوغ مرتبة الامامة لما يتمتع به الأئمة من آل البيت من استعدادات طبيعية والهامة الالهية خصوا بها دون غيرهم ، ومن ثم فهم خلفاء النبي عليه السلام في أمور الدين والدنيا .

ويستخلص من كل ذلك ، أن الاخوان على هذا النحو ، ينتقلون من الوقائع ليقدموا لنا تفسيرات ليست هي بذاتها وقائع تلاحظ ، فهم لا يصفون فحسب ، وانما يفسرون ويعللون أيضا ، وذلك بالرجوع الى مبادئ تتعدى ميدان الوصف للطبقات والصناعات المختلفة الى تفسير أسباب ومبررات لزوم أهل كل طبقة لمهنتها ووظيفتها استنادا الى الطبائع والجبلات المختلفة . ولعل هذا يجعلنا نطلق على فكر الاخوان دون تحفظ مصطلح « فلسفة سياسية » .

٧ - كما تبدو أهمية تصنيف الصنائع عند اخوان الصفاء في لقاء الضوء على المهن والصنائع التي تعتبر جنورا للنقابات والجمعيات والأصناف التي ظهرت فيما بعد عصر الاخوان في العالم الاسلامي ، والتي لعبت

(١) د. عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤

ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) A. Taylor, Plato — The man and his work, New York 1956, p. 275.

دورا كبيرا في مجرى الأحداث السياسية والاجتماعية في هذه المنطقة .

ففي عصر الاخوان كانت كل طائفة من الطوائف في المجتمع تنقسم الى اصناف كثيرة ولكل صنف منها أخلاق وطباع وسجايا ومارب اكتسبتهم اياها أعمالهم ، وأوجبتها لهم متصرفاتهم ، لا يشبه بعضها بعضا (١) . وعلى ذلك فقد كان هناك كما يقول الجاحظ « شعور بروح الجماعة بين أهل الصنائع ، وكل واحد منهم يشعر بصلة تربطه بإخوانه » (٢) وكان الشعار السائد « الصناعة نسب » (٣) . وهكذا كانت المصلحة الطبقية تبرر في ساعات الخطر (٤) .

ولعل في اشارة الاخوان الى « الصناع » و « الأساتذة » ما يفيد احتمال حدوث تنظيم متدرج عند أهل الحرف التي كان يرأس كل منها « رئيس » . كما يقررون أيضا أن كل انسان في أى طبقة لا يحلو أن يكون فيها رئيسا سائسا لغيره أو مرؤوسا مسوسا فيها بغيره (٥) .

وليس هذا مجال تفصيل ظهور النقابات والأصناف الاسلامية (٦) ، ولكن ما يدعو للتعرض لها ما ذكره البعض (٧) من وجود علاقة وثيقة بين الحركة الاسماعيلية والحركة القرمطية وظهور النقابات الاسلامية وتطورها، وإستدلال هؤلاء البعض على هذه العلاقة بالفصل الذي خصصه اخوان

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٢٠ - ٣٣١ .

(٢) رسائل الجاحظ ، مرجع سابق ، ص ٣٢١ .

(٣) الجاحظ ، البغلاء ، المجمع العلى العربى بدمشق ، مطبعة ابن زيدون مكتبه النشر العربى ، دمشق ١٩٢٨ ، ص ٥١ .

(٤) ومن أمثلة ذلك اقتتال بانى الإلمعة مع صناع الأحذية في الموصل عام ٢٠٧ هـ (انظر : ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، مرجع سابق ، الجزء الثامن ، ص ٨٩) .

(٥) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٢٠ ، الجزء الثالث ص ٤٢٨ . ويشير كلود كاهن الى أن التنظيم الحرفى الصحيح ، بمعنى وجود تنظيمات للتعاون الاجتماعى داخل اطار الحرفة ، وقيام هذه التنظيمات بالاشراف على المظاهر الأساسية لحياة افرادها حتى خارج المهنة ، لم يوجد تقريبا في العهود الكلاسيكية للإسلام ، وأن المسلمين اتجهوا في ذلك الاتجاه منذ أواخر القرون الوسطى . ويؤكد أيضا أن المنظمات التى أسهمت في اضطرابات المدن لم تطبع بطابع مهنى (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ... ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ - ٢٠٥) .

(٦) يمكن الرجوع لتفاصيل عن نشأة النقابات والأصناف في : Encycl ope dia of : Islam, Art : Sinf; E- cyclepedia of Social Sciences, Art : Guilds Mosrim.

(٧) Massignon, La passion d'Al-Halladj, Vol. 1, Paris 1922, pp. 339, 410.

الصفاء في رسائلهم للعمل واهله ونبله الذاتي. (١) ، مستخلصين من ذلك أن الهدف الأساسي كان العمل على تدين طبقة العمال في العالم الإسلامي للعمل على قلب نظام الخلافة .

وقد تصور بعض الباحثين أيضا أن سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية - كانت إلى حد كبير من أسباب انتشار الحركة الاسماعيلية (٢) . حيث أن الحركة الاسماعيلية وإن كانت نتيجة لانقسام حركة المعارضة العلوية التي تمتد جذورها إلى عصر الخلفاء الراشدين إلا أنه لا يمكن اغفال أثر الأسباب الاجتماعية في ظهور الدعوات السياسية . ومن ثم فالاسماعيلية حركة دينية سياسية من حيث النشأة ، ولكنها - في سبيل تكتيل القوى لجذب المؤيدين والأنصار - استغلت التذمر الاجتماعي والاقتصادي (٣) لنشر دعوتها بين أهل الحرف والأصناف ، مثلها في ذلك مثل كافة قوى المعارضة الأخرى ويؤكد هذا الرأي ما يذكر عن فشل محاولة القرامطة استغلال ثورة الزنج التي نشبت حوالي منتصف القرن الثالث الهجري (٤) .

٨ - كما أن تصنيف الاخوان للطبقات ، يلقي ضوءا على حقيقة نشاط بعض الجماعات التي ظهرت في عصر الاخوان كجماعة العيارين التي ظهرت في نهاية القرن الثاني الهجري ونظمت نفسها حوالي عام ١٩٧ هـ (٥) ، والتي عرفت بعد ذلك بأسماء أخرى مثل « الشطار » و « الفتيان » ، اذ يبدو مما كتب عن العيارين والشطار والفتيان أنهم كانوا جماعة واحدة (٦) . كما يبدو أيضا أن حركة هذه الجماعة بدأت كحركة اجتماعية للطبقة الفقيرة دون أن يكون لها في بداية ظهورها تلك الأهداف الأخلاقية السامية التي نسبت إليها فيما بعد (٧) .

(١) هو الفصل للموسم في الرسائل باسم « فصل في شرف الصنائع » (الرسائل الجزء الأول ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠) .

(٢) د عبد العزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .

(٣) Bernard Lewis, The Origins of Ismailism, Op. Cit., p. 2.

(٤) الطبري ، تاريخ الأهم والملوك ، مرجع سابق ، الجزء الحادي عشر ، ص ١٧٩ ، ٣٣٨ - ٣٣٩ .

(٥) المسعودي ، مروج الذهب ، مرجع سابق ، الجزء السادس ، ص ٤٥٢ .

(٦) لمرجع السابق ، ص ٤٦٣ ، التثيرة ، الرسالة التثيرية ، مرجع سابق ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٧) يبرز كلود كاهن عند تعرضه لبحث الفترة ، أصنافا مختلفة للفتيان ، منها « الفتيان الذين ظهروا في الجاهلية وصدر الإسلام الذين تحلوا بمزايا الشجاعة والكرم » والفتيان الذين ظهروا بعد الفتوحات الإسلامية في العراق وإيران من أفراد ينتسبون إلى «

فالقصة التي ذكرها « التنوخى » متلا ، والتي تصور الحياة الداخلية لاحدى جمعيات الفتوة ، تؤكد أن « الفتيان » لم يتوزعوا عن السرقة ، وأن علاقتهم بالحكومة كانت علاقة عدائية (١) . وكذلك « ابن الجوزى » الذى اتهمهم بأنهم لصوص (٢) ، رغم ما أورده عن مبادئهم الأخلاقية الأخرى (٣) .

والواقع أن أخوان الصفاء ذكروا طبقة « العيارين » ضمن الطبقات المذمومة فى المجتمع ، فوضعوهم - أى العيارين - جنبا الى جنب مع اللصوص وقطاع الطرق والغوغاء « ومن يريد الفتن ويثيرها ويريد الفساد فى البلاد » (٤) ولعل النص التالى من الرسائل يوضح نظرة أخوان الصفاء الى هؤلاء ، حيث يشبهون أفعال قوى النفس النباتية (وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، التى عليها تدور حالات الجسد من الصلاح والفساد ، اذا ما تعارضت وتضاربت وأدخلت السقم والمرض على الجسد) بأفعال العيارين وأصحاب العصبية « اذا هاجوا وأثاروا الفتن وتقاتلوا وأحرقوا الأسواق وخربوا المنازل ونهبوا الأموال وأفسدوا فى المدينة ... » (٥) .

وهكذا يوضح أخوان الصفاء حقيقة نشاط جماعة العيارين فى بدء ظهورها وأن هذه الجماعة لم تعد ' كونها ' عصابات من اللصوص جعلت

= بينات اجتماعية وعرقية وطائفية مختلفة ، وكانوا يعيشون فى جو من العاون والتضحية والالفة ، والفتيان الذين عرفوا بالعيارين وهو اسم يوحى بفكرة الخروج على القانون ، وقد كان هؤلاء لا يحترفون حرفة ثابتة أو يمارسون أعمالا وضيعة ، ويقومون فى فترات ضعف السلطة بنشر الذعر فى الأحياء المترفة ، وقد أقروا شرعية السرقة فى صالح الجماعة ، وكان الفتيان عامة يناهضون السلطة القائمة أيا كان لونها . ثم كانت الفتوة الكلمة مرحلة نهائية بدأت منذ العهد العباسى المتأخر (كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلاميه . . مرجع سابق ، ص ٢٠٦ - ٢١١) .

(١) التنوخى ، الفرج بعد الشدة ، تحقيق محمد الزهرى الفمراوى ، مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٠٤ ، الجزء الاول ، ص ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٤ . وجاء بعد القشيري ليعطى أمثلة لما كان عليه العيارون والشطار والفتيان من أخلاق ومبادئ سامية (القشيري ، الرسالة القشيرية ، مرجع سابق ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٢) ابن الجوزى ، تلييس ابليس ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٣٩٢ .

(٣) ابن الجوزى ، المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ، مرجع سابق ، الجزء الثامن

ص ٧٧ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ . كما ذكر الاخوان أيضا « الفراعنة والتمردة والجبايرة والفسقة والشركين والمنافقين والملحددين والمارقين والتاكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطرازين » (المرجع السابق ، ص ٢٢٩) .

(٥) المرجع لسابق ، ص ٣٨٨ .

ههدفها نهيب الحوائيت والأسواق وبيوت الأغنياء فحسب كما تصورهما البعض (١) ، بل كانت تهدف أيضا الى اثارة الفتن ونشر الفساد في البلاد كما ذكر الاخوان ، ولعل في ذلك ما يهدم التصور الذي ذهب اليه تيشنر Taeschner من أن حركة الفتوة بدأت حركة أرستقراطية (٢) .

واذا علمنا أن عدد هؤلاء العيارين بلغ خلال النزاع بين الامين والمأمون حوالي خمسين ألفا (٣) ، لتأكد لنا اخوان الصفاء ، ومن ثم الحركة الاسماعيلية كانوا يستنكرون أى أعمال تؤدي الى الافساد في البلاد او تتنافى مع الخلق القويم . وهذا ما يؤكد من جانب آخر أن حركة الاخوان وغيرهم من دعاة الحركة الاسماعيلية في سعيهم لتقويض نظام الحكم العباسي كانت تقوم أكثر ما تقوم على أسلوب الدعوة الخفية المستترة المنظمة التي تهدف ضمن ما تهدف الى تغيير النظام العقلي تمهيدا لتغيير النظام السياسي كما ذكرنا من قبل خلال الفصول السابقة .

٩ - وأخيرا ، فقد برزت تصنيفات الصنائع عند اخوان الصفاء في كتابات كثير من فلاسفة الاسلام كالفارابي والغزالي وابن خلدون على سبيل المثال . فقد صنف الفارابي الصنائع على حسب قيمة انتاجها والحاجة اليها وفائدتها (٤) . ورأى الامام الغزالي أن أمر الدنيا لا ينتظم الا بأعمال الآدميين وصنائعهم ، وحصر هذه الصنائع في ثلاثة أقسام لا تخرج عما قال به اخوان الصفاء وهي (٥) :

(أ) الصنائع التي هي أصول لا قوام للعالم دونها ، وهي الزراعة للمطعم والحياكة للملبس ، والبناء للمسكن ، والسياسة للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها .

(ب) الصنائع التي هي « مهينة » للصنائع الأساسية « وخادمة لها » ،

(١) جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامي ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٥ ، الجزء الخامس ، ص ٤٦ .

(٢) د . عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري مرجع سابق ، ص ٨٤ .

(٣) جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامي ، مرجع سابق ، الجزء الخامس ، ص ٤٧ .

(٤) الفارابي ، احصاء العلوم ، مرجع سابق ، ص ٩١ - ٩٦ .

(٥) الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٢٢ - ٢٣ . ويرى الغزالي أن أشرف أصول هذه الصناعات هي السياسة . هذا علاوة على تقسيمة علوم البشر الى علوم محدودة . وعلوم مدمومة (المرجع السابق ، ص ٢٣ ، ٢٨ وما بعدها) . وقد وضع الاخوان علم السياسة في أعلى مراتب العلوم (انظر المبحث الخاص بمفهوم السياسة عند الاخوان ، الفصل الثاني من الباب الثاني) .

كالحدادة فانها تخدم الزراعة ، والحلابة والغزل فانها تخدم
الحياكة .

(ج) الصنائع التي هي « متممة للأصول ومزينة » لها مثل الطحن والخبز
للزراعة والقصارة والحياطة للحياكة .

أما ابن خلدون ، في الباب الخامس من مقدمته « في المعاش
ووجوهه » يرى أن وجوه المعاش الزراعة والصيد أو الصنائع والامتهانات
أو التجارة أو الامارة وقسم هذه الوجوه الى وجوه طبيعية للمعاش وهي
« الفلاحة والصناعة والتجارة » ، ووجوه غير طبيعية للمعاش وهي
« الامارة » (١) وقد صنف الصنائع عدة تصنيفات على أسس مختلفة منها:

١ - الصناعات البسيطة والصناعات المركبة . والبسيط من الصنائع
« هو الذي يختص بالضروريات والمركب هو الذي يكون
للكماليات » (٢) .

٢ - ما يختص بأمر المعاش سواء كان ضروريا أو غير ضروري مثل الحياكة
والجزارة والتجارة والحدادة وأمثالها ، وما يختص بالأفكار التي هي
خاصية الانسان من العلوم والصنائع مثل الوراقة والغناء والشعر
وتعليم العلم وأمثال ذلك ، وما يختص بالسياسة مثل الجندية
 وأمثالها (٣) .

كما يقول ابن خلدون أيضا في الفصل الذي خصصه للبحث في
أهميات الصنائع « اعلم أن الصنائع في النوع الانساني كثيرة ، لكثرة
الأعمال المتداولة في العمران . فهي بحيث تشد عن الحصر ولا يأخذها
البد . الا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع ...
فأما الضروري فالفلاحة والبناء والحياطة والتجارة والحياكة وأما الشريفة
بالموضوع فكال توليد والكتابة والوراقة والغناء والطب ... » (٤) .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ وانظر أيضا : د- البير نصري
نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٥٠ - ٥٣ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٥٩ .

(٣) للرجع السابق ، ص ٣٦٠ .

(٤) للرجع السابق ، ص ٣٦٤ .

وهكذا تحدد الغرض من الاجتماع البشرى عند اخوان الصفاء (ومن
جرى على منوالهم من الفلاسفة المسلمين) بأنه التعاون من أجل تحقيق
مطالب الحياة الدنيا من مآكل وملبس ومسكن باتخاذ الصنائع ، وذلك من
الناحية الجسمانية والتعاون من أجل تحقيق السعادة الأخروية ويمثل
الجانب الروحاني من حاجتهم الى الاجتماع من جانب ، وبلوغ أفضل الحالات
وأتم الغايات وهو مفهوم السياسة عندهم من جانب ثان ، وتحقيق المدينة
الفاضلة التي هي غايتهم القصوى من الاجتماع السياسى والتي يرأسها
أحد أئمة آل البيت من جانب ثالث .

المبحث الثالث

طبائع الأمم وسجاياها

لعب عامل الوراثة البشرية دوره فى نشأة التفكير حول تكوين طبائع الأمم وسجاياها ، ولعل أقدم الأفكار فى هذا الصدد تستند الى كون كل أمة جبلت على بعض الطبائع والسجايا الخاصة بها . وقد عرفت هذه الأفكار فيما بعد بنظرية « العروق البشرية » أو « الفروق العرقية » . وبموجب هذه النظرية ينقسم البشر الى عروق مختلفة يتمتع كل منها بخصائص معينة تتجلى فى كافة أفراد الأمة ويتوارثها الأبناء عن الآباء بواسطة الدم .

ولكن عامل الوراثة العرقية هذا لم يتمكن من تعليل الفروق التى ظهرت بين أمم تنحدر من أصل واحد . فكان من الطبيعى أن يقدم الباحثون على دراسة تأثير الطبيعة فى حياة الانسان وفى حياة الأمم وطبائعها ، وأن يحاولوا أن يفسروا هذه الفروق على أساس العوامل الطبيعية .

وقد ظهرت بين بعض الأمم التى تنحدر من أصل واحد وتشترك فى بيئة طبيعية واحدة بعض الخصائص والسجايا التى تميز بينها . وكانت هذه الفروق مؤشرا الى أن هناك عوامل أخرى غير عامل العرق والطبيعة ، هى ما عرفت بالعوامل الاجتماعية .

وقد اختلف الباحثون حول تقدير أهمية كل نوع من هذه العوامل الثلاثة . الا أن الأبحاث الحديثة تعطى الأهمية الكبرى للعوامل الاجتماعية . حيث أن عامل الصفات الوراثية العرقية ، وإن كان صحيحا بالنسبة للحيوانات التى تعيش عيشة انفرادية ، فإنه غير صحيح بالنسبة للانسان .

الذى يحيا حياة اجتماعية (١) ، لأن حياة الانفراد فى الحيوانات لا تفسح مجالاً لانتقال الأوصاف من الآباء الى الأبناء الا عن طريق الوراثة وبواسطه الدم ، بخلاف حياة الاجتماع عند الانسان التى تفسح مجالاً واسعاً لانتقال الأوصاف بأساليب أخرى أيضاً مثل المعاشرة والمحاكاة والتعلم والافتباس . وليس هناك من شك فى أن الأوصاف التى تنتقل عن طريق الوراثة « الفسيولوجية » أقل بكثير من تلك التى تنتقل عن طريق الوراثة « الاجتماعية » .

أما تأثير العوامل الطبيعية فراجع الى تأثير الانسان بالطبيعة من جهة ، وتأثيره فيها من جهة أخرى خلال محاولته للسيطرة عليها . وقد ساعد الانسان فى محاولته السيطرة على الطبيعة والتخلص من سيطرتها عليه تطور الحياة الاجتماعية والوسائل التقنية التى اكتشفها الانسان طرأ تاريخه مثل الآلات والسيوت والطرق والحقول وما شابهها من جانب ، وعن طريق الأمور المعنوية التى تمخض عنها تاريخه مثل التقاليد والعادات والمعتقدات والعلوم والأذواق والنظم الاجتماعية وما شابهها من جانب آخر . وقد ساهمت هذه العوامل المادية والمعنوية تدريجياً فى تكوين طبقة عازلة الى حد ما بين الانسان والطبيعة . ومن ثم تتضح أهمية العوامل الاجتماعية حتى عند محاولة بحث تأثير الطبيعة على طباع الأمم وسجاياها .

فاذا انتقلنا الى رسائل اخوان الصفاء للوقوف على رأى الاخوان فى السيكولوجية الاجتماعية والعوامل الطبيعية المؤثرة فى طباع الأمم وسجاياها ، لتأكد لنا اهتمام الاخوان بهذه المسألة اهتماماً كبيراً ، فقد عالجها الاخوان بوسائل متعددة وفى مواضع متفرقة من رسائلهم . فبالرغم من أنهم اعتبروا « موجبات أحكام النجوم » فى مواليد البشر هى أصل اختلاف الأخلاق والطبائع بينهم وخصصوا لذلك احدى رسائلهم وهى الموسومة « فى مسقط المنطقة » بينوا فيها كيفية تأثيرات الكواكب على الأجسام والأخلاق من يوم مسقط المنطقة الى يوم موت الجسد (٢) ، الا أنهم أعطوا العوامل الوراثية والعوامل الطبيعية والعوامل الاجتماعية

(١) يرى البعض أن تطبيق الاجتماع الانسانى على مظاهر التجمهر فى الحشرات والحيوانات الدنيا أو العكس هو غلط فادح سببه جهل مرتكبيه بالعوامل البيولوجية المختلفة فى أنواع الاجتماع المختلفة . (أنطون سعادة ، نشوء الأمم ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥١ ، الكتاب الأول ، ص ٤٨) . وبالرغم من ذلك لا يزال لتوزيع الأجناس والجماعات العرقية أعمق الأثر على التنظيم السياسى للعالم (أنظر :

Vernon Van Dyke, Political Science, A Philosophical Analysis, Op. Cit., pp. 128, 129.

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤١٧ - ٤٥٦ . وانظر بصفة خاصة الفصل

المسمى « فى كيفية تأثيرات الكواكب » .

وتأثيرها في طبائع البشر أهمية كبيرة ، واعتبروا هذه العوامل الثلاثة فروعاً للتدبير الفلكي .

وقد جمع الاخوان في الفصل الموسوم « فصل في وجوه اختلاف الأخلاق » جميع العوامل التي يرون أن لها تأثيراً في طبائع البشر والتي تؤدي الى اختلاف طبائع الأمم وسجاياها ، حيث قرروا أن أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربعة وجوه هي (١) :

- ١ - أحدها من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها ، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالعوامل العرقية .
- ٢ - والثاني من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه العوامل الطبيعية .
- ٣ - والثالث من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم وأساتذهم ومن يربيتهم ومن يؤدبهم ، ويمكن أن نطلق على هذه العوامل اسم العوامل الاجتماعية .
- ٤ - والرابع من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول موانيدهم ومساقط نطقهم « وهي الأصل وباقيها فروع عليها » . أي أن أحكام النجوم هي الأساس والمصدر لكل العامل من عرقية الى طبيعية الى اجتماعية .

اولاً : الاختلاف من جهة الأخلاط أو العوامل العرقية :

يعتقد اخوان الصفاء أن الله ركب الجسد من فطر وأصول أو أخلاط أربعة وعلى هذه الأصول تبني وتوصف أخلاق بني آدم . وهذه الأصول هي الحرارة والبرودة والماء والتراب . وتتباين أخلاق البشر ، ومن ثم طبائع الأمم ، على حسب نسبة امتزاج هذه الأخلاط ، ولكل أصل من هذه الاصول وطباع وسجايا وضجها الاخوان على النحو التالي (٢) : -

- ١ - المغرورو الطباء : الذين تغلب الحرارة على أبدانهم يكونون غالباً

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩ . وقد ذكر الاخوان نفس هذه العوامل مرة أخرى في الرسالة الأولى من العلوم الالهية وهي رسالة « في الآراء والديانات » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٠١ - ٤٠٣) . وقد أورد ابن منكل هذا النص مع اختلافات طفيفة في الفصل التاسع والتسعين من مخطوطة « الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية » (ص ١٤٧ - ١٤٨ من المخطوطة) .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩ . وقارن ذلك مع ما ورد في الهامش السابق .

شجعان القلوب ، أسخياء النفوس ، متهورين في الأمور المخوفة ،
قليل الثبات والتأني في الأمور ، مستعجلي الحركة ، شديدي
الغضب ، سريعي المراجعة ، قليلي الحقد ، أذكاء النفوس ، حادى
الخواطر ، جيدي التصور .

٢ - المبرردون : الذين تغلب على أبدانهم البرودة غالبا ما يكونون بليدي
الذهن ، غليظي الطباع ، ثقيلى الأرواح ، وتكون أخلاقهم غير
ناضجة .

٣ - المرطوبون : الذين تغلب الرطوبة على أبدانهم يكونون في أكثر
الأمر ذوى طباع بليدة ، وقلة ثبات في الأمور ، لينى الجانب ، سمحاء
النفوس طيبى الأخلاق ، سهلى القبول ، سريعي النسيان ، مع كثرة
تهور في الأمور الطبيعية .

٤ - اليابسى المزاج : الذين تغلب على أبدانهم اليبوسة يكونون في أكثر
الأمور صابرين في الأعمال ، نابتى الرأى عسرى القبول ، ويغيب
عليهم الصبر والحقد والبخل والامساك والحفظ .

ويقول الاخوان أيضا « فمن التراب العزم ، ومن الماء اللين ، ومن
الحرارة الحدة ، ومن البرودة الأناة . فان مالت به - أى بالانسان - اليبوسة
وأفرطت كانت عزمته قساوة وفظاظة . وان مالت به الرطوبة ، كان لينه
توانيا ومهانة وان مالت به الحرارة ، كانت حدته طيشا وسفاهة . وان
مالت به البرودة ، كانت أناته ريثا وبلادة » . ومن ثم يرى الاخوان أن
اعتدال وتساوى نسب هذه الأصول أو الاخلاط في الجسم يؤدي الى اعتدال
الأخلاق واستقامة الأمر ، ويصبح الانسان في هذه الحالة « عازما في
أناته ، ليناً في عزمه ، هادئا في حدته ، لا يغلبه خلق من أخلاقه ، ولا تميل
به طبيعة من أخلاطه عن المقدار المعتدل . . . » (١) .

**ثانيا : الاختلاف من جهة تربة البلدان واختلاف أهويتها أو العوامل
الطبيعية :**

لعل الفصل الذى خصصه الاخوان في رسائلهم للبحث « في تأثير
طبيعة البلدان في الأخلاق » يشير صراحة الى رأى الاخوان في تأثير العوامل
الطبيعية في تكوين طبائع الأمم وسجاياها . وفى هذا الفصل يرى الاخوان
أن تراب البلاد والمدن والقرى وكذا أهويتها تتغير وتختلف من حيث كونها
أو وقوعها في الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب أو على رؤوس الجبال

(١) : رسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠١ .

أو في بطون الأودية أو على سواحل البحار أو شطوط الأنهار أو في البراري والقفار أو في الأراضي الزراعية أو في المناطق الصخرية . كما تختلف أهوية البلاد بحسب اختلاف تصارييف الرياح ومطالع البروج عليها . ويؤدي اختلاف التربة والأهوية بالتالي الى اختلاف أمزجة الأخلاط ومن ثم الى اختلاف أخلاق وطبائع وألوان ولغة وعادات وآراء ومذاهب وأعمال وصنائع وسياسات أهل هذه البلدان .

ومن ثم ، يرى الاخوان أن كل أمة تتفرد بخصائص وسمات وسجايا « لا يشاركها فيها غيرها » . ويستدل الاخوان على فكرتهم هذه بقولهم « والدليل على ماقلنا أن مزاج أبدان أهل البلدان الجنوبية من الحبشة والزنج وأهل السند وأهل الهند فانه لما كان الغالب على أهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد في السنة مرتين ، سخنت أهويتها فحمى الجو ، فاخرقت ظواهر أبدانهم واسودت جلودهم ، ونجعدت شعورهم لذلك السبب ، وبردت بواطن أبدانهم ، وابيضت عظامهم وأسنانهم ، واتسعت عيونهم ومناخرهم وأفواههم بذلك السبب . وبالعكس في هذا حال أهل البلدان الشمالية ، وعلتها أن الشمس لما بعدت عن سمت تلك البلاد ، وصارت لا تمر عليها لا شتاء ولا صيفا ، غلب على أهويتها البرد ، وابيضت لذلك جلودهم ، وترطبت أبدانهم واحمرت عظامهم وأسنانهم ، وكثرت الشجاعة والفروسة فيهم ، وسبغت شعورهم ، وضائق عيونهم ، واستجنحت الحرارة في بواطن أبدانهم لذلك السبب . . . » (١)

وفي إطار فلسفة الاخوان الخاصة باختلاف طبائع البشر على حسب اختلاف مواقع بلدانهم وتربها وأهويتها ، قسم الاخوان الربع المسكون من الكرة الأرضية الى سبعة أقاليم رئيسية . وقد خصصوا رسالة كاملة للبحث في صورة الأرض والأقاليم هي رسالة «الجغرافيا» (٢)، وقالوا في هذه

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٢ - ٣٠٤ .

(٢) يلاحظ أن للعرب في الجغرافيا تراثا ضخما ، اذ لما كانت البلدان الداخلة في حوزة الاسلام متباينة باعتبار طبيعتها ومناخها ، كانت الحياة الحيوانية والنباتية فيها شديدة الاختلاف ، مما هيا للجغرافيين العرب حقولا واسعة للتحقيق والاستطلاع . فجاء نتائجهم من ثم متنوعة ، تناول بعضه أوصاف طبيعة الأقاليم كما هي الحال في كتاب «البلدان» لليعقوبي (٨٩١ م) وكتاب بنفس العنوان لابن الفقيه (أواسط القرن التاسع الميلادي) ، وكتاب بعنوان « المسالك والممالك » لكل من أبي زيد البلخي (أواسط القرن التاسع الميلادي) والسرخسي (٨٣٣ م) وابن خرداذبه (٩١٢ م) والبكري (١٠٩٤ م) وكتاب « صورة الأرض » لابن حوقل (أواسط القرن العاشر الميلادي) وكتاب « مسالك الأمصار » للعمري (١٣٤٧ م) : كما جاء بعض نتائج العرب في هذا

الرسالة « الأقاليم هي سبعة أقسام خطت في الربع المسكون من الأرض ، كل اقليم منها كأنه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق الى المغرب وعرضه من الجنوب الى الشمال ، وهي مختلفة الطول والعرض » (١) .

وبالرغم مما يقرره الاخوان من أن تقسيمات هذه الأقاليم لم تكن تقسيمات طبيعية ، بل كانت خطوطا وهمية « وضعتها الملوك الأولون الذين طافوا الربع المسكون من الأرض لتعلم حدود البلدان والممالك والمسالك » (٢) ، الا أنهم جعلوا الأقاليم سبعة في مقابل الكواكب السبعة (٣) مما قد يوحي بأنها تقسيمات أقرب الى الطبيعى منها الى الصناعية (٤) .

= الشأن في شكل مجامع جامعة للاعلام الجغرافية يضبط شكلها ويعين مواقعها ، أشهرها « معجم البلدان » لياقوت الحموي (١٢٢٩ م) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٦٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣١٩ .

(٤) الأقاليم السبعة عند اخوان الصفاء تقابل الكواكب السبعة على النحو التالي :

١ - الاقليم الأول : لرحل ، ويضم حوالى خمسين مدينة من المدن المعروفة الكبيرة . وبدايته من المشرق مارا بشمال جزيرة الياقوت ، وينتهى الى بحر المغرب . وعامة أهل هذه البلدان سود .

٢ - الاقليم الثانى : للمشتري ، ويضم حوالى خمسين مدينة من المدن الكبيرة . ويبدأ من وسط بلاد الصين ، وينتهى الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم بين السمرة الى السواد .

٣ - الاقليم الثالث : للمريخ ، وبه من المدن المعروفة الكبيرة مائة وثمان وعشرين مدينة . ويبدأ من شمال بلاد الصين وينتهى الى بحر المغرب وأكثر أهل هذه البلاد سمر .

٤ - الاقليم الرابع : للشمس ، ويضم هذا الاقليم حوالى مائتين واثنى عشر مدينة . ويبدأ من شمال الصين وجنوب بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهى الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم ما بين السمرة والبياض .

٥ - الاقليم الخامس : الزهرة ، ويحتوى على نحو مائتى مدينة ، ويبدأ من وسط بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهى الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان بيض .

٦ - الاقليم السادس : لمطارد ، ويحتوى على حوالى تسعين مدينة . ويبدأ من شمال بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهى الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم ما بين السمرة والبياض .

٧ - الاقليم السابع : للقمر ، ويحتوى على نحو من اثنتين وعشرين مدينة . ويبدأ من جنوب بلاد ياجوج وماجوج ، وينتهى الى بحر المغرب . وأكثر أهل هذه البلدان ألوانهم مائلة الى الشقرة .

(الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٧٠ - ١٧٩) .

والفكرة الأساسية التي يبنى عليها الاخوان فلسفتهم الجغرافية يمكن تلخيصها في أنهم يرغبون في تأكيد أن كل ما يحدث في العالم السفلي إنما هو انعكاس للعالم العلوي فحسب ، وأن كل ما يحدث على الأرض إنما يخضع لحركات النجوم . وعلى ذلك فليس من العسير أن نتكهن بنوع الجغرافيا التي يمكن أن نجدها لديهم وقد أفردت لها رسالة خاصة ، وموضعها في القسم الاول من العلوم الرياضية بين الفلك والموسيقى الأمر الذي يفهم منه أننا ازاء عرض موجز للجغرافيا الفلكية الرياضية وفقا للمذهب اليوناني ، أي للنظريات البطليموسية ، حيث يبدوون بعرض تلك الأقسام المعروفة عند جغرافيي المدرسة اليونانية ، أي وصف الأقاليم السبعة والبحار والأنهار والأقطار المعروفة في كل إقليم منها . كما يتضح من جانب آخر في وصفهم لبلاد الاسلام ، تأثير المدرسة الكلاسيكية للجغرافيين العرب والمسلمين . وفي هذه الرسالة تأكيد للنظرية القائلة بأن الأرض مركز الوجود . ويستغرق وصف الأقاليم السبعة الجزء الأكبر من موضوع الرسالة . ثم يختتم كل ذلك بعدد من الاستنباطات ذات طابع تعليمي ، القصد منها توضيح المغزى الباطني للظواهر المحسوسة . واحدى قطع هذا القسم وهي المتعلقة بالشرق الأقصى ، والتي قام بتحليلها بعض الجغرافيين المحدثين تقف دليلا على أن المادة كما هو متوقع تحمل طابعا نقليا ولبست بذات أهمية كبيرة . أما جداول توزيع الأماكن المأهولة وفقا لكل إقليم فهي مشوهة للغاية ، كما هو الشأن دائما مع المخطوطات ، علاوة على أن الرسائل كتبت على عدة مراحل في أواخر القرن الثاني الهجري وطوال القرن الثالث الهجري . الى أن اكتملت بصورتها التي عرفت عليها في أواخر القرن الرابع الهجري . ورغم هذا التشوه ، فقد حاول الكارتوغرافي المشهور كيبرت Kiepert أن يضع على أساسها خريطة للعالم كما تصوره الاخوان (١) .

وفيما عدا القسم الخاص بالجغرافيا ، فإن المعطيات الجغرافية تتناثر في بقية الرسائل ، وهي لا تخلو من أهمية في بعض الأحيان ، رغم أن أنها قليلا ما تميزت بالأصالة . وتلعب نظرية الأزمنة الكونية Cosmic Cycles دورا كبيرا في رسائل الاخوان ، فقد عمل هؤلاء على تطوير النظريات القديمة للعالم الكلاسيكي ونظريات العلماء الهنود ، ولكنهم الى جانب هذا أتوا بأراء طريفة في مجال الجغرافيا الطبيعية ولهم نظريات في هذا الصدد جعلتهم يتجاوزون عصرهم بكثير . وقد كانت هذه النظريات

(١) انظر : أغناطيوس يوليانيوكتش كراتشكوفسكي ، تاريخ الجغرافي العربي ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، جامعة الدول العربية ، القسم الاول ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

أساسا اعتمد عليه البيروني فيما بعد في أبحاثه (١) ، كما ظهر صداها لدى كثير من الجغرافيين العرب مثل المقدسي والادريسي (٢) .

وعموما يرى الاخوان أن الأقاليم الثلاثة الوسطى - الثالث والرابع والخامس - هي الأقاليم المعتدلة ، أما الأقاليم الباقية فهي غير معتدلة . ومن ثم قسموا الأقاليم السبعة الى ثلاثة مجموعات أو أقسام ، مجموعة جنوبية تضم الاقليمين الأول والثاني ومجموعة وسطى تضم الأقاليم الثالث والرابع والخامس ، ومجموعة شمالية تضم الاقليمين السادس والسابع .

ويرى الاخوان أن الاقليم الرابع هو اقليم الأنبياء والحكماء ، لأنه وسط الأقاليم وأن أهل هذا الاقليم أعدل الناس طباعا وأخلاقا . ثم يلي الاقليم الرابع في الاعتدال كل من الاقليمين الثالث والخامس . أما أهل الأقاليم الباقية مثل أمم الزنج والحبشة ومعظم أمم الاقليمين الأول والثاني ، مثل أمم باجوج والبلغار الصقالبة وأمثالهم من أمم الاقليمين السادس والسابع فهم « ناقصون عن طبيعة الأفضل ، لأن صورهم سمجة وأخلاقهم وحشية » (٣) .

وإذا قابلنا بين آراء اخوان الصفاء وآراء الكندي - المعاصر لظهور اخوان الصفاء - في شأن القسمة الثلاثية لأقاليم العالم ، وأثر العوامل الطبيعية في اختلاف طبائع الأمم وسجاياها من أقليم لآخر ، لوجدنا أن

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٤٥ - ٢٥٨ .

(٢) يرجع البعض على ضوء فحص النصوص وعلى ضوء اعتبارات زمنية أخرى أن « كتاب البدء والتاريخ » ليس من وضع أبي زيد البلخي ، بل هو من تأليف شخص غير معروف في المصادر الأخرى ، أصله فيما يبدو من فلسطين ، وهو مطهر بن طاهر المقدسي الذي عاش بمدينة بست بسجستان ووضع هذا الكتاب عام ٣٥٥ هـ ، وطريقة عرض الآراء في هذا الكتاب ومادته متفقة مع ما جاء في رسائل اخوان الصفاء . ولعل هذا الاتفاق ليس وليد الصدفة المحضة ، فقد أشارت بعض المصادر الى من يدعى « المقدسي » باعتباره كان أحد أعضاء جماعة الاخوان . ولعل التشابه بين القسمين الجغرافيين عند كل من المقدسي والاخوان يؤكد ما ذهبنا اليه من أن المقدسي كان أحد أعضاء جماعة الاخوان في مراسلها المتأخرة (انظر : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ ، الفصل الأول من الباب الارز من هذا المبحث) أما الادريسي ، فهو يورد في كتابه « نزهة المشتاق » بعض الآراء التي أخذ بها الاخوان مثل اعتبار أقاليم الربع المسكون من الأرض سبعة أقاليم ، وأن هذه الأقاليم ليست خطوطا طبيعية ولكنها خطوط وهمية محدودة موجودة بالعلم النجومى (انظر : أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن ادريس الحمودى الحسنى ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، نشر : Istituto Universitario Orientale Di Napoli

الجزء الأول ، ص ٣ - ١٤ ، ونشر أيضا : كراتشكوفسكى ، تاريخ الأدب الجغرافى

العربى ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨١ - ٢٩٥) .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

هناك تشابها حتى في الألفاظ المستخدمة في التعبير عن الفكرة مما قد يؤكد أن الكندي كان معاصرا لآخوان الصفاء من جانب ، وربما كان المصدر الذي استمد منه آخوان الصفاء آراءهم هذه هو نفس المصدر الذي استقى منه الكندي رأيه في نفس الموضوع (١) .

ففي رسالة « العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » يقول الكندي أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية - يقصد الكواكب والنجوم أو عالم الأفلاك - بانمكان والحركة والزمان والكيفية كما قدمنا . فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار ، لشدة الحر يتردد الشمس هناك في السنة مرتين ، وأنها مسامتة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل أهلها سودا كالشيء المحترق بالنار وشعورهم جعدة مقطعة ، كالشعر اذا قرب من النار فأسرعت اليه ، وتدفق أسافلهم أعني أطرافهم ، وتفرطح أنوفهم ، وتعظم وتجحظ عيونهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لانجذاب الرطوبات من أسافلهم الى أعاليهم ، ويشتد غيظهم لافراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم . ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالي لشدة برد البلاد ضد ذلك ، كصغر أعينهم وشفاههم وأنوفهم ، وتبيض ألوانهم وتسبب شعورهم وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، وتنحصر الحرارة في قلوبهم ، فيكونون ذوي وقار وشدة قلوب وصبر وبرد على الشبق ، فيكثر فيهم العفاف . والمتوسطون ولاعتدال أمزجتهم ، يقوى فكرهم ويكثر فيهم البحث والنظر وتكون أخلاقهم معتدلة » (٢) .

(١) يقرر ابن خلدون أن فكرة تقسيم أقاليم العالم وتأثير العوامل الطبيعية على طبائع الأمم وصجايها عند العرب مستمدة من كتب اليونان ، ويوضح ذلك من قوله « وقد ذكر ذلك كله بطليموس في كتابه ... وصوروا في الجغرافيا جميع ما في المصور من الجبال والبحار والأودية ، واستوفوا من ذلك ما لا حاجة لنا به لطوله ... » (ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤) كما قال في موضع آخر « وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم ، وحاول تعليقه ، فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي » (المرجع السابق ، ص ٨٠) ، ومن المعلوم أن الكندي تأثر باليونانيين الذين ألفوا في هذه الموضوعات ، ويدل على ذلك ما ذكره القفطي من أن الكندي نقل الى العربية كتاب جغرافية المصور من الأرض لبطليموس ، وأن هذا الكتاب كان موجودا بالسريانية . (القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مرجع سابق ، ص ٦٩ - ٧٠) .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ . ويلاحظ أن المحقق ظن أن هناك بعض الكلمات التي مستنتت من الأصل عاضاف بضع كلمات لتوضيح المعنى فأورد الفقرة الأخيرة من النص كما يلي « فيكثر فيهم العفاف والمتوسطون وأهل الاعتدال ، ولاعتدال أمزجتهم ... »

وقد سار ابن خلدون على نهج أخوان الصفاء في اعتبار أقاليم العالم سبعة أقاليم من جهة ، وفي تقسيم الأقاليم السبعة إلى خمسة ثلانيه من جهة أخرى . فجاء في الفصل المسمى « تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا » رأى ابن خلدون في هذا الشأن اذ قال « اعلم أن الحكماء قسموا هذا المعمور . كما تقدم ذكره على سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب ، يسمون كل قسم منها اقليما ، فانقسم المعمور من الأرض كله على هذه السبعة الأقاليم » (١) .

وقد استخدم ابن خلدون نفس عبارات الاخوان تفریب . فهو يستخدم مثلا عبارة «حدود وهمية» (٢) في مقابل لفظ الاخوان « خطوط وهمية » للتعبير عن أن الفواصل بين الأقاليم ليست فواصل طبيعية . وعن القسمة الثلاثية يقول ابن خلدون « فلذلك كان العمران في الاقليم الاول والثاني قليلا ، وفي الثالث والرابع والخامس متوسطا . . . وفي السادس والسابع كثيرا » (٣) . ويرى أيضا أن الاقليم الرابع أعدل العمران « والذي حافته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال » ، أما الأقاليم الاول والثاني والسادس والسابع فهي بعيدة عن الاعتدال « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس ، والأقوات والفواكه بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون ، في هذه الأقاليم المتوسطة ، مخصصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأديانا ، حتى النبؤات فانما توجد في الأكثر فيها . . . » أما أهل الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل أمم السودان والصقالبة ، فانهم - كما يقول ابن خلدون - بعيدون عن الانسانية ولا يعرفون نبوة ، ولا يدينون بشريعة الا في الأقل النادر ، أما أهل الأقاليم المنحرفة شمالا وجنوبا . « فالدين محبوب عندهم ، والعلم مفقود بينهم ، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناس ، قريبة من أحوال البهائم » . ويؤكد ابن خلدون على أثر العوامل الطبيعية بقوله « وفي القول بنسبة السواد إلى حام - ابن نوح - غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات ، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة اجداهما من الأخرى فتطول المسامحة عامة الفصول ، فيكثر الضوء لأجلها ، ويلج

= ووضح أن وضع بقلة بعد كلمة العفاف توضح المعنى دون حاجة إلى إضافة . وليس من المعقول مع إضافة المحقق أن يكون هناك « متوسطون » بين أهل القطب الشمالي . . ومن ثم أسقطنا إضافة المحقق حين أوردنا النص .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، الجزء الأول ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

القيظ الشديد عليهم . وتسمود جلودهم لافراط الحر . ونظير هذين الاقليمين مما يقابلهما من الشمال ، الاقليم السابع والسادس ، شمن سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرآى العين . أو ما قرب منها ، ولا ترتفع الى المسامته ، ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ، ويشتد البرد عامه ، لفصول ، فنبيض ألوان أهلها وتنتهي الى الزعورة ٠٠٠٠ وكانت الاقاليم الأربعة منحرفة ، وأهلها كذلك ، في خلقهم وخلقهم ، فالأول والثاني للحر والسواد ، والسابع والسادس للبرد والبياض ٠٠٠ (١) .

وهكذا يتفق كل من الاخوان والكندي وابن خلدون على اعتبار أن العامل الأول في تكوين طابع أى أمة هو عامل المناخ ، الذى يحدد أساليب نشاط الناس وخلقهم والمظهر العام لعقليتهم وطبعهم المألوف .

ثالثا - الاختلاف من جهة النشوء على ديانات الآباء والأساتذة او العوامل الاجتماعية :

ذكرنا من قبل أن حياة الاجتماع عند الانسان تفسح مجالا واسعا لانتقال الأوصاف أو الصفات بأساليب أخرى غير أسلوبى الوراثة العرقية والعوامل الطبيعية مثل المعاشرة والمحاكاة والتعلم والاقتباس ، وهذا الأسلوب هو ما يطلق عليه الوراثة الاجتماعية .

(١) لارجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٩ . ويلاحظ أن للفيلسوف الفرنسى مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) بحث فى أثر العوامل الجغرافية فى المزاج البشرى يجرى فيه على نحو ما جرى ابن خلدون . ويرى جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٤) فى الكتاب الخامس من الجمهورية أن اختلاف الطبائع يكون بسبب اختلاف الأقاليم وأن اختلاف الأقاليم يرجع الى خواص النجوم ، يقسم للعمورة الى ثلاثة أقسام يخص أمم المنطقة الوسطى بالارادة والسياسة بتأثير عطارد والمشتري (انظر :

Bodin Les Six Livres de la République, Paris 1579.

ويقول ابن منكل أن لصاعد الأندلسى كتاب اسمه « المشارق » ورد فيه عن الأمم التى تسكن القسم المعمور من الأرض قوله « وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم طبقتين . طبقة عنييت بالعلوم وصارت منها فنون المعارف . وطبقة لم تكن بالعلوم عناية تسعحت بها اسمه ، فلم ينقل منها قايمة (قائمة) . حكمة ولا رويت لها نتيجة فكرة . فاما الطبقة التى عنييت بالعلوم فسكان الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروس وأهل مصر والعرب والعبرانيون . . . وأما سائر (سائر) هذه الطبقة التى لم تكن بالعلوم فهم أشبه بالبهائم (بالبهائم) منهم بالناس ، لأن من كان منهم موعلا فى بلاد الشمال ما بين آخر الاقاليم السابع الى نهاية المعمور فى الشمال ، فافراط بعد الشمس من مسامتة رؤسهم (رؤوسهم) برد هوائهم وكثف جوهرهم فصارت بذلك أمزجتهم باردة . هذا ما قاله القاضى أبو انقاسم صاعد بن أحمد بن صاعد فى كتاب المشارق (محمد بن منكل ، الأحكام الملوكية . . مخطوط ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ - ١٣١) .

وقد لاحظ اخوان الصفاء أهمية هذا الأسلوب في تكوين طبائع البشر والأمم وبلغت درجة اهتمامهم بتأثير العوامل الاجتماعية في حد اعتبارهم تأثير العادات مشابها تماما لتأثير العوامل الطبيعية ، فيرون ان الانسان في حال الفطرة يكون في غاية الاعتدال « ثم تخرجه عن ذلك عاداته الحسنة والرديئة ، فتصير كالطبع له . والعادة توأم الطبيعة ، وقيل : طبيعة منتزعة ، وقيل : صعب ترك عادة منتزعة » (١) .

وللبينة الاجتماعية عند الاخوان أثر كبير في التربية واكتساب العادات ، ذلك لأن « العادات الجارية بالمداومة فيها ، تهوى الاخلاق المشاككة لها » (٢) ، ويستشهدون على ذلك بأن الصبيان اذا نشأوا وتربوا مع الشجعان والفرسان واصحاب السلاح ، فابهم يتطبعون بأخلاقهم ويصيرون مثلهم ، أما اذا نشأوا مع النساء والمخائث والمعيوبين تطبعوا بكثيرا من أخلاقهم . ومن ثم فالصبيان يتطبعون بأخلاق وخصال الآباء والأمهات والاخوة والأتراب والأصدقاء والمعلمين وجميع المخالطين لهم في حياتهم . ويسرى هذا التطبع على الآراء والمذاهب والديانات علاوة على الأخلاق .

ولا يغفل الاخوان أثر التقليد من الناحية النفسية في تشكيل الأخلاق والطبائع لدى الصبيان منذ الصغر ، حيث يحاكون ويقلدون آباءهم وأمهاتهم وأساتذتهم في كل تصرفاتهم حتى تصير عادة لهم . ولعل القصة التي ذكرها الاخوان عن مجوسى ويهودى كانا معا في سفر شاق ، وكان المجوسى يركب بغلة ومعه طعام وشراب بينما اليهودى يسير على قدميه وليس معه طعام ولا شراب ، وأشفق المجوسى على اليهودى فأركبه بغلته بعض الطريق ، ولكن اليهودى غدر بالمجوسى وأسرع بالبعلة وترك المجوسى ، ولكن البغلة قذفت باليهودى من على ظهرها فتكسرت عظامه ، ولما وصل المجوسى الى مكان اليهودى أشفق عليه مرة أخرى وأركبه البغلة وأوصله الى المدينة ، وعندما سأل المجوسى اليهودى عن سر هذا الغدر قال له « اعتقاد قد نشأت عليه ، ومذنب قد ألفته وصار عادة وجبلة لطول الدأب فيه وكثرة الاستعمال له ، افتداء بالآباء والأمهات والأساتذة والمعلمين من أهل دينى ومذهبي ، فقد صار جبلة وطبيعة ثابتة يصعب على تركها والاقلاع عنها » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٠٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٠ . ولذلك اهتم اخوان الصفاء اهتماما كبيرا بالمعلم والأستاذ واشتروا صفات خاصة في هذا المعلم أو المرشد على النحو الذى تعرضنا له في مبحث الدعوة عند اخوان الصفاء ، الفصل الثانى من الباب الاول .

يلاحظ أن لابن خلدون آراء في التقليد والضغط الاجتماعي وأثرهما في تكوين طبائع البشر وسجاياهم مماثلة لما قاله الاخوان في هذا الصدد فقد تكلم عن التقليد في عدة فصول من المقدمة ، وان كان قد أطلق عليه أحيانا أسماء أخرى مثل المحاكاة والتشبيه والاقتداء والتلقن . ويوضح تأثير ذلك في الحياة الاجتماعية بوجه عام وفي التربية والتعليم بوجه خاص ، حيث يقول بأن « القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة » (١) . ويذكر أنواعا كثيرة من التقليد والمحاكاة مثل تقليد الأفراد للأفراد ، والجماعات للجماعات ، والأبناء للآباء ، والمتعلمين للمعلمين ، والرعية للحكام ، والأخلاف للأسلاف ، والمغلوب للغالب ، والغالب للمغلوب . . الخ .

وفي الفصل الذي خصصه ابن خلدون للبحث في « أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء الشيخة مزيد كمال في التعليم » يرى أن أثر التقليد والمحاكاة في تكوين الطباع والأخلاق أشد من أثر التعليم واللقاء ، لأن « حصول الملكات عن المباشرة والتقليد أشد استحكما وأقوى رسوخا » (٢) .

ان آراء اخوان الصفاء في صدد العوامل الاجتماعية وتأثيرها في طبائع الأمم وسجاياها ، وما تعرضوا له خلال ذلك من أفكار حول فكرتي التقليد والمحاكاة ، وأثر العادة في التطبع بصفات وسجايا معينة ، وفكرة الطاعة من اكتساب أخلاق وسجايا ذوى الأمر كل هذا يشبه الى حد كبير النظريات التي أثرت في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالى حول ظاهرتي التقليد والقسر الاجتماعي .

فقد ذكر جبرائيل تارد Gabriel Tarde أن أصل الأفاعيل في الحياة الاجتماعية هم أفعولة التقليد والمحاكاة . في حين زعم اميل دوركهايم Emile Durckheim أن الأوصاف التي تميز الوقائع الاجتماعية من الأمور الفردية هي القسر على الأفراد ، حيث أن التشابه الذي يلاحظ بين أفراد المجتمع لم يأت من تقليد بعضهم البعض . كما زعم تارد ، بل يأتى من ضغط المجتمع على جميع أفرادها على وتيرة واحدة . وظهر اتجاه ثالث يجمع بين هذين الرأيين ، ومن أنصار هذا الاتجاه الثالث رينيه فورمس René Wormes الذي رأى أن المشابهة والمماثلة بين أفراد المجتمع الواحد من حيث أسلوبه ، تنأتى في بعض الأحوال من أن الأفراد يقلد

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، الجزء السابع ، ص ٥٠٩ .

بعضهم بعضا تلقائيا ، كما تتأثر في أحوال أخرى من أن المجتمع يضغط على جميع الأفراد في وقت واحد وعلى نمط واحد ، فيفسرهم على سلوك مسلك واحد . وكذلك كان ما قاله بول لاكامب Lacombe . من أن المجتمع إنما هو جماعة من الأفراد يقلد بعضهم بعضا أو يضغط بعضهم على بعض بصورة متقابلة (١) .

ومن الغريب أن اخوان الصفاء لاحظوا أثر كل من نظرية التقليد ونظرية القسر الاجتماعي على تكوين طبائع الأمم وسجاياها ، وأشاروا إلى هاتين النظريتين بوضوح في رسائلهم ، وذلك قبل احتدام المناقشات حول قيمة كل من النظريتين بأكثر من عشرة قرون . ولعل النص التالي يتضمن أثر كل من النظريتين - مع اختلاف المصطلحات - على الطبائع عند اخوان الصفاء ، حيث يرى الاخوان أن الوصول إلى الحقيقة أو المعتقدات الصحيحة يكون بأحد طريقين :

الأول : وهو الذي يمكن أن يطلق عليه طريق التقليد والمحاكاة . وهو طريق « الاستبصار والمشاهدة بعين البصيرة واليقين ، بالقلب الصافي » . كإقرار العامة والأتباع للخواص والعلماء تنفيذاً وقولا ، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعليماً وتلقيناً ، (٢) .

الثاني : وهو الذي يمكن أن يطلق عليه طريق القسر الاجتماعي . وهو الذي عبر عنه الاخوان بفكرة الطاعة (٣) بقولهم « وأما الركن الآخر الذي هو الطاعة فهو الانقياد من المأمورين والمروسين للأميرين الناهين . ثم اعلم أن الأوامر والنواهي تختلف بحسب مراتب الأمرين والمأمورين في أحوالهم . فمن ذلك طاعة الأولاد للآباء والأمهات فيما يأمرونهم به مما فيه صلاحهم ، وينهونهم عنه مما فيه فسادهم وهلاكهم ومنه طاعة الصبيان للمعلمين في قبول التأديب فيما هو صلاح لهم . ومنها طاعة التلامذة للأساتذة في قبولهم تعليم الصنائع لهم . ومنها طاعة الأزواج لبعولتهن

(١) سباطح الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ ، جوسنون بوتول ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ .

(٣) يعلق الاخوان أهمية كبيرة على فكرة الطاعة ، إذ يعتبرون أن « الطاعة هي اسم الله الأعظم الذي به قامت السموات والأرض بالعدل (الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٢) وقد جعلوا الطاعة أحد المبادئ الأساسية في نظام جماعتهم وشرطاً أساسياً للترقي في مراتب الجماعة (انظر نظام المراتب عند اخوان الصفاء ، الفصل الثاني ، الباب الأول) .

فيما يأمرونهن من لزوم البيب والتصون الذي فيه صلاحهن .
ومنها طاعة المرضى للأطباء في الحمية وشرب الأدوية مما فيه صلاحهم
وبرؤهم . ومنها طاعة الجهال للعلماء فيما يأمرونهم بالتمسك بأمر
الدين واجتناب المحارم بما هو صلاح لهم . ومنها طاعة الرعية
للسلطان العادل فيما يأمرهم به من المعروف وينهاهم عن المنكر
ومنعه من ظلم بعضهم بعضا مما فيه صلاحهم . . . (١) .

وبعد أن تعرضنا للعوامل المختلفة التي تؤثر في طبائع الأمم
وسجاياها من عوامل عرقية الى عوامل طبيعية الى عوامل اجتماعية ، ترى
أن نختم هذا الفصل بالوقوف على مفهوم الأمة والعناصر التي تصورها
الاخوان لتحديد هذا المفهوم .

مفهوم الأمة عند الاخوان :

بغض النظر عما اذا كانت كلمة « أمة » عربية الاشتقاق (٢) ، أو
كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية أو الآرامية (٣) ، الا أنها أصبحت في ظل
الاسلام لفظا اسلاميا أصيلا ، حيث ورد في العديد من آيات القرآن
الكريم (٤) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .

(٢) يرى ابن منظور أنها مشتقة من أم وأم وأمة ويؤمده أما وتيمم ومثم . . الخ
(أنظر : ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، المجلد الثاني عشر مادة « أم » ،
ص ٢٣ - ٢٤) .

(٣) يذهب بعض المستشرقين الى القول بأنها مشتقة من الكلمة العبرية « اما » أو من
الآرامية « أمبنا » (دائرة المعارف الاسلامية ، النص العربي ، مرجع سابق ، مادة «أمة» ،
ص ٦٢٠ - ٦٣٤) .

(٤) أنظر على سبيل المثال : سورة البقرة ، آية ١٢٨ ، ١٣٤ ، سورة الأعراف
آية ٣٨ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ، سورة فصلت ، آية ٢٥ ، سورة الزخرف ، آية ٢٢ ، سورة
يونس ، آية ٤٧ ، سورة الرعد ، آية ٣٠ ، سورة النحل ، آية ٤٣ ، ١٢٠ ، سورة
المنكوت ، آية ١٨ ، سورة غافر ، آية ٥ ، سورة المؤمنون ، آية ٤٥ . والأمة في بعض
معانيها تعني كل جماعة يجمعهم أمر ما ، اما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد ،
سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييرا أو اختيارا . وقد تعني الجيل ، أي القرن من الناس
حيث يقال : قد مضت أم أي قرون . وأمة كل نبي : من أرسل اليهم من كافر ومؤمن .
فكل قوم نسبوا الى نبي فأضيفوا اليه فهم أمة . وقيل بأن كل جنس من الحيوان غير
بني آدم ، أمة على حدة ، أي على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع . وقد يطلق لفظ
الأمة على شخص واحد مثل قوله تعالى « ان ابراهيم كان أمة قانتا لله » (سورة النحل .
آية ١٢٠) . بمعنى الرجل الذي لا نظير له ، والذي يقوم مقام جماعة في عبادة الله ،
أو بمعنى الامام المعلم للخير وقد تأتي الأمة بمعنى الطريقة أو الدين مثل قوله تعالى =

وقد وضعت عدة مفاهيم للأمة في الفكر الاسلامي . فالأمة يفصد بها الدلالة على جماعة Community تجمعها حياة مشتركة مثل القبيلة أو العشيرة ، وقد تفيد معنى أوسع من ذلك مثل شعب أو قوم Nation سواء في إطار دولة Nation State أو في إطار أوسع يضم جماعه المسلمين . وإلى جانب هذا المفهوم المرتبط بالأساس الجغرافي أو الديني، فإن الأمة تعني الرغبة في الحياة المشتركة ، أو هي جماعة من البشر تم الاعتراف بها وتميزت بطبيعة وسمات خاصة من ناحية الشكل والمظهر سواء من أفراد الجماعة نفسها أو من خارجها ، وبمعنى آخر اتضحت معالم شخصية اجتماعية وثقافية خاصة لهذه الجماعة . أو بمعنى وحدة متناسقة من الأنماط والهياكل الاجتماعية والثقافية للأفراد المكونين للأمة ، بحيث تميزها تميزا دقيقا وبقدر الامكان وفي كل التفاصيل عن الأمم الأخرى . وقد تكون وحدة الدين أساسا من أسس تحديد الأمة أحيانا ، وقد تضم الأمة عناصر ممن ينتمون إلى أديان مختلفة أحيانا أخرى (١) . ويتوقف اعتبار الدين عنصرا من عناصر تكوين الأمة على الدور الذي يلعبه في المصالح المشتركة للجماعة المكونة للأمة ، بحيث إذا كانت مصالح جماعة معينة تدين بدين ما تتعارض مع مصالح جماعة أخرى تدين بدين آخر ، لعب الدين دورا بارزا في تحديد مفهوم الأمة ، ويقل هذا الدور أو لا يكون له شأن إذا ما اضطرت المصالح المشتركة لجماعات تدين بأديان مختلفة إلى تكوين أمة واحدة في مواجهة أمم أو جماعات أخرى . ويستفاد ذلك من معنى الأمة الذي ذكرناه من قبل وهو « كل جماعة يجمعهم أمر ما . أما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد » (٢) . أي أن عامل واحد - وقد لا يكون الدين - من هذه العوامل الثلاثة يكفي لتحديد مفهوم الأمة .

ويرى اخوان الصفاء أن لكل أمة من الأمم سمات وصفات خاصة بها دون غيرها وما قاله الاخوان في هذا الشأن « انك تجد إذا تأملت ، لكل أمة من الناس الحانا ونعمات يستلذونها ويفرحون بها ، لا يستلذها

= كنتم خير أمة أخرجت للناس « أي خير أهل دين . وقد أورد ابن منظور تلخيصا لمعنى الأمة في قول ابن القطاع « الأمة الملك ، والأمة اتباع الأنبياء ، والأمة الرجل الجامع للخير ، والأمة الأمم ، والأمة الرجل المنفرد بدينه لا يشركه فيه أحد ، والأمة القامة والوجه . . . والأمة الطاعة ، والأمة العالم ، وأمة الرجل : قومه والأمة الجماعة (ابن منظور ، لسان العرب ، مادة أمم ، ص ٢٦ - ٢٩ ، الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ١٣٢٤ - ص ٢١) .

(١) أنظر C. A. O. Van Nieuwenhuijze, The Ummah — an analytic approach, Studia Islamica, X, Avril 1959, pp. 6 — 22.

(٢) الراغب الأصفهاني ، المفردات ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

غيرهم ولا بفرح بها سواهم ، مثل غناء الديلم والأتراك والأعراب والأرمن
والزنج والفرس والروم وغيرهم من الأمم المختلفة الألسن والطبائع
والأخلاق والعادات ... وهكذا نجد حكمهم في مأكولاتهم ومشروباتهم
وفى مشموماتهم وملبوساتهم وسائر الملاذ والزينة والمحاسن ، كل ذلك
بحسب تغيرات أمزجة الأخلاط ، واختلاف الطبائع ، وتركيب الأبدان .
والأماكن والأزمان » (١) .

ويمكن من هذا النص استخلاص العناصر التي تميز بن أمة
وأخرى في رأى الاخوان ، ولعل أهم هذه العناصر (٢) :

- ١ - وحدة اللغة .
- ٢ - وحدة الطبائع .
- ٣ - تشابه الأخلاق .
- ٤ - الاشتراك فى العادات والتقاليد .
- ٥ - وحدة الموقع « الأماكن » .
- ٦ - تشابه الألوان .
- ٧ - تشابه تركيب الأبدان .

ورغم تعاقب التعريفات والتحديدات لمفهوم الأمة فيما بعد - حتى
العصور الحديثة - إلا أن معظمها لم يكن سوى توسيع أو تعديل لهذا
التعريف ، فشدد البعض على عنصر أو عناصر معينة من عناصر تكوين
الأمة ، وتشبث بعض آخر بعنصر أو عناصر أخرى .

وإذا كنا نعزو اختلاف المجتمعات المدنية الى العوامل المشتركة التي
أدت الى تكوين كل منها ، وأن هذه الاختلافات تتعلق بالتطور التاريخي
لكل منها وبالبيئة الطبيعية والجغرافية والبشرية والاقتصادية والعوامل

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٩٦ . وبفس المعنى أيضا فى ص ٣٠٣ .
(٢) رىلاحظ أن هذه العناصر التي ذكرها الاخوان ، لا تختلف عن تلك العناصر التي
وردت فى أدل تحديد وضع لتعين ماهية الأمة العصر الحديث ، فهي جد قريبة من التحديد
الذى وضعه بيسكال منشسينى (Pascal Mancini) وأعلنه فى خطابه الشهير
الذى افتتح به فرع الحقوق فى جامعة تورينو فى العاشر والعشرين من كانون الثانى سنة
١٨٥١ والذى نص على أن « الأمة هى مجتمع طبيعى من الناس ذو وحدة أرضية جغرافية
وأصلية ووحدة عادات ولغة ، خاضع للاتحاد فى الحياة والوجدان الاجتماعى » (أنطون
سعادة ، نشوء الأمم ، مرجع سابق ، الكتاب الأول ، ص ١٦٠) .

الثقافية والحضارية (١) ، فان اخوان الصفاء بتحديدهم للعناصر التي تميز بين أمة وأخرى ، يكونون قد اقتربوا من ذلك ان لم نقل أنهم وقد وضعوا اللبنات الأولى في هذا المعمار .

أما عن الدين كعنصر من عناصر تحديد مفهوم الأمة ، فان موقف الاخوان من هذه المسألة قد يبدو غامضا بسبب نظرتهم الخاصة للدين فهم يرون أن الدين واحد ولكن شرائع الأنبياء هي التي تختلف ، بحسب أهل كل زمان ، وما يليق بهم أمة أمة ، وهم على هذا الأساس يميزون بين شرائع الأنبياء نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وان كانوا جميعا يدينون بدين واحد « لا يختلفون فيما يعتقدون من الدين سرا وعلانية » ، وعلى هذا الأساس يعتبرون كل من اليهود والنصارى والمسلمين أمما مختلفة بحسب اختلاف شرائعهم (٢) . وفي مواضع أخرى من الرسائل يرون أن كل شريعة من هذه الشرائع تتفق في غرضها ومقصودها مع العلوم الحكيمية والفلسفية ، أي أن الاختلاف بين هذه الشرائع هو اختلاف ظاهري ، أما أصولها جميعا فتتفق وتتجه نحو وجهة واحدة ومقصد واحد « هو تهذيب النفس الانسانية واصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد ، وايصالها الى الجنة ونعيم أهلها » . فهذا هو المقصود من العلوم الحكيمية والشريعة النبوية جميعا « ولا يعدو الاختلاف بين الشرائع النبوية والفلسفية الا « كاختلاف طرق القاصدين نحو بيت الله الحرام ، وتوجههم شطره بحسب مواضع بلدانهم ومراحلهم ومرافقهم من البيت شرقا وغربا وجنوبا وشمالا » (٣) . ويبدو من هذا أنهم يعضون من شأن الشريعة – أي الدين – في تكوين جماعة – بمعنى أمة – تتحد في هدف واحد ومقصد واحد (٤) . فاذا انتقلنا الى مفهوم آخر للدين عند الاخوان ، لتأكد لنا أنهم لا يهدفون من وراء فكرة الدين الا معنى يتفق مع أغراضهم كجماعة سياسية تسعى الى تكتيل عناصر من مختلف الأديان والمذاهب لتحقيق أهداف معينة تحت قيادة شخص واحد هو الذي يضع الأوامر والنواهي والسنن والأحكام

(١) د. عز الدين فودة ، مقالة السياسة ، مجموعة محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٣ – ١٩٧٤ ، ص ٢٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ ، ١١٤ ، ١٥٢ ، ٤٨٤ ، الجزء الرابع ص ١٣٦ ، ١٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠ – ٣١ .

(٤) حيث يدعو الاخوان لتكوين جماعة متفقة في الرأي تسعى لتحقيق هدف واحد على أساس أن الشرائع كلها هدفها واحد ، وأن الاختلاف بسبب الشرائع يؤدي الى التفرق والهلاك ، ويقولون « فهذا مذهب اخواننا الكرام ، واليه نلتمو اخواننا الباقين » (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦ – ١٧) .

والحدود والمبادئ التي تسير عليها هذه الجماعة ، ويدين له كل أعضاء الجماعة بالطاعة المطلقة ولذا نرى المعنى الشائع عند الإخوان للدين هو « الطاعة من جماعة لرئيس واحد » (١) .

(١) الرسائل الجزء الثالث ، ص ٣٦٢ ، ٤٨٦ .

المبحث الرابع

أعمال الدول وأدوارها في فلسفة الاخوان

لقد ربط اخوان الصفاء في فلسفتهم بين ما يجرى على الأرض من أحداث وما يتم في السماوات من تقارب السيارات والنجوم وتباعدها . والاستدلال على الكائنات والأحداث الأرضية بما يتم في عالم الأفلاك ، هو ما عرف باسم « النجامة » أو « التنجيم » .

وقبل أن نستطرد في عرض فلسفة الاخوان الخاصة بأعمار الدول، نرى من الضروري أن نعرض نبذة عن نشأة التنجيم وتطوره ، باعتباره المحور الرئيسي الذي تدور حوله فلسفة الاخوان الخاصة بالدول وتعاقبها وبداياتها ونهاياتها وظهورها وانحطاطها .

نشأة التنجيم وتطوره :

ان الاعتقاد بتأثير النجوم - أو « القوى الفلكية » على حد تعبير ابن سينا (١) في الحوادث الكونية والمقدرات البشرية ، سيطر على أذهان العوام والمفكرين على حد سواء ، منذ القرون الأولى ، وما زال صدى هذا الاعتقاد يتردد في أذهان البعض حتى عصرنا الحالى .

وقد ولد هذا الاعتقاد نوعا خاصا من الكهانة أو النجامة ، يرمى الى الكشف عن أحداث المستقبل بملاحظة حركات النجوم وأوضاعها المختلفة .

وقد نشأت النجامة وترعرعت في معابد الكلدان ، ثم انتقلت الى اليونان فالرومان . وفي ظل الامبراطورية الرومانية وجدت النجامة أرضا

(١) القهرستانى ، الملل والنحل مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢١٦ .

خصبة ، فقد أولاهما معظم الأباطرة والرومانيين اهتماما خاصا ، حتى أن بعضهم لم يكتف باستشارة المنجمين والعمل بما يتنبأون به فحسب . بل أكبوا على تعلم النجامة .

وحينما ظهرت المسيحية ، عارض رجالها النجامة في بادئ الأمر . ولم يمض زمن طويل حتى عدلوا عن محاربتها ، ولجأوا الى أسلوب « التأويل » للتوفيق بينها وبين التعاليم المسيحية . وفسحوا بذلك مجالا واسعا لسيطرة النجامة على أذهان الناس طوال القرون الوسطى . ولم تؤد حركة النهضة الى القضاء على النجامة ، ومن ثم ظلت معظم بلاطات الملوك في القارة الأوروبية تستخدم جماعة من المنجمين الرسميين ضمن من تستخدم من الموظفين والحاشية .

وقد ظل الاهتمام بالنجامة يزداد حتى صارت علما من العنوم التي تدرس في بعض الجامعات ، وقد ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الإيطالية قائمة وعامرة حتى أواخر القرن السادس عشر (١) .

وتاريخ الاسلام زاخر بالأمثلة العديدة على تفشى النجامة ، لدرجة أن معظم خلفاء العصر العباسي بصفة خاصة ، لم يكونوا يستطيعون الاستغناء عن مشورة المنجمين والعمل بنبوءاتهم حتى في أدق الأمور والمسائل كالزواج والسفر ، بل وصل الأمر بالخليفة أبي جعفر المنصور أن وضع أساس مدينة بغداد سنة ١٤٥ هـ في وقت اختار المنجم نوبخت الفارسي (٢) .

وقد كان من الطبيعي أن يشترك المؤرخون والمفكرون والفلاسفة في هذه الاعتقادات الشائعة . ومن أبرز الأمثلة على ذلك في العصور الوسطى المؤرخ والمفكر المشهور جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٤ م) الذي تساءل في الفصل الثاني من « الجمهورية » عما إذا كان هناك سبيل للتنبؤ بمستقبل الدول ، وأجاب على هذا التساؤل ، بأن أحوال الدول مثل سائر أحوال البشر تتبع الحركات السماوية ، بعد مشيئة الله . ثم ذكر أمثلة عديدة لتأثير الأجرام السماوية على سير الحوادث التاريخية وعرض عددا كبيرا من الوقائع التاريخية التي حدثت في أماكن وأزمنة مختلفة ، محاولا تحليلها بحركات النجوم وقراناتها الكبيرة والمتوسطة والصغيرة . ولا يكتف بودان بالقول بوجود علاقات قوية بين الحوادث

(١) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٣١-٣٥ .

(٢) د . أحمد فؤاد الأهواني ، الكندي فليسوف العرب ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ -

التاريخية وبين حركات الاجرام السماوية فحسب ، بل يحاول أن يبرهن على تأثير حركات هذه الأجرام على طبائع الأمم أيضا (١) .

فلسفة التنجيم عند اخوان الصفاء :

لقد اهتم اخوان الصفاء بالتنجيم اهتماما كبيرا . فهم يدرسونه ليبينوا تأثير الأفلاك في الأجسام الموجودة تحت فلك القمر أو ما يسمى بعالم الكون والفساد (٢) ، وليقفوا على الأحداث التي تحدث في هذا العالم ، اذ أن كل ذلك راجع - في رأيهم - الى القرائن (٣) . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « أنه لما كانت القرائن للكواكب العلوية ، هي ذات الأحكام المعروفة بها حوادث ما يجرى في ممر الزمان ، وتعاقب الأيام . وهي كثيرة الدلالات على ما يكون من الكائنات ، وما يتكون من الأمهات من الحيوان والنبات ، وبرز الأشياء من حدة القوة الى حد الفعل بتقدير الهى وأمر ربانى كان الواجب . . . معرفة ما يجرى بها ، ويكون منها ، ويظهر عنها حتى يكون . . . مثال يحتذى عليه ، ويهتدى اليه ، من معرفة ما كان ، وما يتكون من الكوائن الموجودة بالحس والعيان ، وما يحدث في الزمان من أمور الملل والأديان ، والدول والملك ، وما يحدث في أمور العالم من كونه وفساده ، وانقلابه ومعاده . . . » (٤) .

وهكذا يعتقد الاخوان أن للأشخاص الفلكية دلالات وتأثيرات وأفعال على الكائنات في هذا العالم قبل كونها « مما يبلغ اليه الحساب ، ويدرك بالنظر ، في صناعة النجوم ، على ما ذكره أهل العلم من أهل الصناعة النجومية » (٥) . ويقرر الاخوان أن الذين ينكرون هذا العلم وهذه الصناعة هم « طائفة من أهل الجدل ، تركوا النظر في هذا العلم وأغفلوا البحث عنها والتأمل لتصاريف أمورها ، فجهلوا ذلك وأنكروه . وعادوا أهلها وناصبوهم العداوة والبغضاء . . » (٦) .

(١) يمكن الرجوع لتفاصيل آراء بودان في هذا الشأن في الكتابين التالى والخامس من مؤلفه : - Bcdir, Les Six Livres de la Republique, Op. Cit.

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٥ .

(٣) عرف الاخوان معنى القرآن في الفصل المسمى « فصل فى قرآن الكواكب » جاء فيه « وهذه الكواكب السيارة تسير فى البروج الاثنى عشر بحركاتها المختلفة كما بينا فربما اجتمع منها اثنان فى برج واحد ، وثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو كلها . اذا اجتمع منها اثنان فى درجة واحدة من البرج يقال أنهما مقترنان » (الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٣٦) .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

معرفة أحوال الملوك وأعمار الدول هو أحسن ما وصل إليه علم التنجيم عند اخوان الصفاء :

يقرر الاخوان صراحة بأن أحسن ما وصل إليه الناس في معرفة صناعة النجوم والتنبيؤ هو « أن يعلموا كيفية أحوال الملوك والسلاطين وولاة الأمور ٠٠٠ وابتداءات الدول وعواقبها ومدة إعمار المواليده ومواليدها ٠٠٠ » (١) . وفي إطار هذه الفكرة يقسم الاخوان اقترانات الكواكب الى ثلاثة أنواع من القرائات هي (٢) :

١ - **القران الأعظم** : ويكون ذلك كل تسعمائة وستين سنة . وهو القران الموجب لكون الأشياء العظام في العالم والمتعلقة بالملل والدول ، مثل مبعث الرسل ، ومجيء الأنبياء ، ونزول الوحي ، وتنقل أحوال الملك ، والنواميس من دين الى دين ، ومن شريعة الى شريعة ، وحدث الطوفانات والحسوف والزلازل ، وحوادث الجو ، وسفك الدماء ، في سائر الأقاليم .

٢ - **القران الأوسط** : ويحدث كل مائتين وأربعين سنة ، وهو الموجب لتبديل الملوك ، وانتقال الملك والدول من بلد الى بلد ، ومن أمة الى أمة ، ومن قوم الى قوم ، ومن أهل بيت الى أهل بيت آخر ، ومن أمير الى أمير . وهو الموجب أيضا لاضطراب بعض أمور الشرائع ، وظهور العيب والفساد ، والتنازع بين أهل هذه الشرائع .

٣ - **القران الأصغر** : وهو الكائن في كل عشرين سنة ، وهو الموجب لتبديل الأشخاص على سرير الملك وما يحدث بسبب ذلك من الفتن . وهو الموجب أيضا لتغير الأسعار والأحوال ، التي لا تكاد نعدم

(١) الرميائل الجزء الرابع ، ص ٣٦٩ . وفي نفس المعنى يقول الاخوان « إنه بهذه الصنعة يكون لك معرفة الملوك والرؤساء والسلاطين والمدبرين وأتباعهم وما يكون من أمورهم وأحوالهم وحال من يعاديه ويخرج عليهم في زمانهم ويضايقهم في مكباتهم » ويقولون أيضا أن من أحسن أعمال هذه الصناعة معرفة « كيفية ابتداء المملكة وعقد التاج ونصب سرير الملك » . فلندكر من علم هذه الصناعة والعمل بها كيفية نصب لواء العز والولاية وعقد التاج وعلامة الحروب » (المرجع السابق ، ص ٣٨٠ ، ٣٨٤) . ويبدو من ذلك أن الاخوان استوحوا أفكارهم حول علاقة النجوم بالكائنات الأرضية بمعرفة حوادث المستقبل وأعمار الدول من الصائفة من أهل حران الذين كانوا يعبدون الكواكب (انظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op cit., pp. 407-408.
City of Gid

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ص ٣٢٢ - ٣٢٤ .

من العالم ، أما فى الأقاليم كلها أو بعضها ، بحسب ما توجبه
الأحكام (١) .

تعاقب الدول عند أخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن الدولة كائن حى له نشأته واكتهااله وهرمه ، وأن
الحكم فى الدولة يتداول بين الناس من أهل بيت الى أهل بيت بحسب
الأدوار والقمرانات الفلكية ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى « وتلك
الأيام نداولها بين الناس وما يعقلها الا العالمون » (٢) . ويقولون على
لسان زعيم البهائم فى رسالة الحيوان بأن الدنيا ما هى الا دول ونوب
تدور بين الناس بموجبات أحكام النجوم والقمرانات (٣) .

وفى اطار هذا الاعتقاد تحدث الاخوان عن أعمار الدول ، فيقولون
فى رسالة الجغرافيا (٤) ، واعلم يا أخى بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب
تدور بين أهلها قرنا بعد قرن ، ومن أمة الى أمة ، ومن بلد الى بلد . . .
واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء ، وغاية اليها ترتقى ، وحد اليه
تنتهى ، فاذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط
والنقصان ، وبدأ فى أهلها الشؤم والحذلان واستأنف الآخرون من القوة
والنشاط والظهور والانبساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ،

(١) يرى الاخوان أن هناك اقترانات للكواكب تحدث كل ثلاثة آلاف سنة ، وكل
تسعة آلاف سنة ، وكل اثنى عشر ألف سنة ، وكل اثنى وعشرين ألف سنة ، وكل ستة
وثلاثين ألف سنة ، وكل خمسين ألف سنة ، وكل ثلاثمائة وستين ألف سنة ويترتب على
هذه الاقترانات الكبيرة تغير العمران - أو العبارات على حد تعبير الاخوان - من ربيع الى
ربيع آخر من الأرض . كما أن هناك أدوارا تحدث على المدى القصير كل خمسة وعشرين سنة
وكل ٥٧٤١ يوما أى كل ستة عشر سنة تقريبا وكل (٤٣٤٣) يوما أى كل اثنى عشرة سنة
تقريبا ، وكل ٧٨٠ يوما وكل ٩٨٤ يوما ، وكل ثلاثة عشر شهرا تقريبا . ويؤكد الاخوان
أن معرفة الأمور المستقبلية بالقمرانات لا تكون الا فى حالات الاقتران القريبية ، فيقولون « علم
الانسان بالأمور الآتية فى الزمان للمستقبل لا يمكن معرفتها والاستدلال على كونها بدلائل
النجوم ، إلا ما يكون قريب الكون مثل استدلال المنجمين بالقمرانات التى تكون فى كل عشرين
سنة مرة ، وفى كل مائتين وأربعين سنة مرة ، وفى كل تسعمائة وستين سنة مرة . وأما
القمرانات التى تكون فى كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة مرة ، وفى كل سبعة آلاف
سنة ، فليس على معرفة الاستدلال بها على الكائنات سبيل لبعدها من الزمان المستقبل »
(أنظر الرسائل الجزء الثانى ، ص ٢٣٣ ، الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ ،
٢٦٣ - ٢٦٥ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

(٢) قرآن كريم سورة آل عمران ، الآية رقم ١٤٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٠ - ١٨١ . وقد تكررت نفس العبارات تقريبا

فى : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

ويضعف ذاك وينقص ، الى أن يضمحل الأول المقدم ، ويستمكن الالى المتأخر . والمثال فى ذلك مجارى أحكام الزمان ، وذلك أن الزمان كله نصفان ، نصفه نهار مضي . ونصفه ليل مظلم . وأيضا نصفه صيف حار ، ونصفه شتاء بارد . وهما يتداولان فى مجيئهما وذهابهما ، كلما ذهب هذا ، رجع هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ، وكلما نقص من أحدهما ، زاد فى الآخر بذلك المقدار ، حتى اذا تناهيا الى غايتيهما فى الزيادة والنقصان ، ابتداء النقص فى الذى تنهى فى الزيادة ، وابتدأت الزيادة فى الذى تنهى فى النقصان . فلا يزالان هكذا - وهذا دأبهما (١) - الى أن يتساويا فى مقداريهما ، ثم يتجاوزان على حالتيهما الى أن يتناهما الى غايتيهما من الزيادة والنقصان ، وكلما تنهى أحدهما فى الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله فى العالم ، وخفيت قوة ضده وقلت أفعاله . فهكذا حكم الزمان فى دولة أهل الخير ودولة أهل الشر : تارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال فى العالم لأهل الخير وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال لأهل الشر واعلم أن الملك والدولة ينتقلان فى كل دهر وزمان ودور وقران من أمة الى أمة ، ومن أهل بيت الى أهل بيت ومن بلد الى بلد

أهمية فلسفة التنجيم وأعمار الدول عند اخوان الصفاء ودلالاتها السياسية :

وتبدو أهمية فلسفة اخوان الصفاء بشأن التنجيم ، وإيمانهم إيماناً تاماً بأن حركات الأفلاك وأدوارها واقتصراناتها لها تأثيرها على كل الأحداث فى عالم ما تحت القمر ، وعلاقة فلسفة التنجيم هذه بأعمار الدول ، فى عدة نقاط لعمل أهمها :

أولاً - أن نظام الحكم المثالى هو المطابق لنظام الوجود والأفلاك .

فاذا كان الاخوان يرون أن الدولة كائن حى له نشأته واكماله وهرمه وأن الحكم فى الدولة يتداول بين الناس من أهل بيت الى أهل بيت آخر ، فان نظام الحكم المثالى عندهم هو الذى يطابق نظام الوجود ونظام الأفلاك ونظام النفس والجسد حيث ان الفلسفة تعنى عندهم « التشبيه بالله بحسب الطاقة الانسانية » (٢) . والمدينة الفاضلة فى نظرهم هى التى يكون نظامها مطابقاً لنظام الكون ، ومن ثم تكون علاقات أعضائها

(١) رردت فى النص للوجود فى الجزء الرابع من الرسائل ص ١٨٧ .

(٢) تكرر هذا المعنى فى مواضع متفرقة فى الرسائل ، أنظر على سبيل المثال :

الرسائل الجزء الثانى ، ص ٤٥٤ -

والمراتب فيها ، كعلاقات الأفلاك بعضها ببعض ، وهي التي يكون رئيسها مماثلاً لرئيس الأفلاك أو النفس الكلية الفلكية ، وهذا الرئيس هو « الامام » عند أخوان الصفاء الذي ينتمى الى آل البيت (١) . ولذا يستشف من رسائل الاخوان نقمة على الأوضاع السياسية القائمة ، ودعوة الى اقامة دولة أهل الخير على أسس جديدة تجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدينية في وزن واحد من الانسياق (٢) .

ثانياً - التبشير بقرب ظهور دولة أهل الخير :

يرى الاخوان أن دولة أهل الشر قد بلغت في عصرهم ذروتها ، وأن منحني قوتها وظهورها بدأ في الانحدار ، فيقولون « وقد ترى أيها الاخ البار الرحيم ، أيديك الله وإيانا بروح منه ، أنه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان » (٣) .

ويقرر الاخوان أنهم باستقراء التاريخ « اعتبار تصارييف الزمان فيما مضى من الحدثان » ، وباستخدام الزجر والكهانة والقال والفراسة ، وبدلائل المتحركات من النجوم ، وبالمنامات ، قد علموا بقرب ظهور دولة أهل الخير وعرفوا صاحب الأمر وصفاته والسنة والشهر الذي يكون فيه هذا الحدث العظيم ، وما سوف يترتب على ذلك من صلاح الدين والدنيا ، ويقولون « وانما أردنا بهذه التذكرة أن تكون لنا بها قربة الى الله تعالى ، ونصره للدين ، وحرمة للاخوان ، ونصيحة لصاحب الأمر ... » (٤) ،

ويصور الاخوان زوال دولة أهل الشر ، وبداية دولة أهل الخير ، بقولهم « ولا يزال الأمر - أي أمر دولة أهل الشر - كذلك حتى ينشئ الله النشأة الأخرى ويعيد الخلق الى أوله ، ويرجع الحق الى أهله ، وتهلك الشجرة الحبيثة ، وتجف عروقها ، وتتكسر أغصانها ، وتساقط أوراقها ، وينزل الله عليها نارا من السماء تحرقها ، فلا يبقى لها أثر على وجه الأرض ، كما قال تعالى « اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار » (٥) . فعند ذلك تظهر شجرة اليقين ويجتمع اليها أهل الدين من المؤمنين

(١) سنعرض لهذه الفكرة بالتفصيل في مبحث التشيع ، الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث .

(٢) جميل صليبا ، أخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨١ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) قرآن كريم ، سورة ابراهيم ، الآية رقم ٢٦ .

العارفين وعباد الله الصالحين وتبتدى دولة أهل الخير وتزول دولة أهل الشر... وتطلع الكواكب السعيدة الدلالة ، وتزول النحوس... (١) .

ويهدف الاخوان من وراء هذه الفكرة الى تكتيل جماعتهم وأهل شيعتهم للبسة في بناء المدينة الفاضلة الى أن يحين وقت ظهورها في الموعد المحدد الذي لا تكون قبله ولا بعده (٢) . ويرون أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء أبرار رحماء متدبرين لأسرار الخليفة ، ناظرين في آيات الآفاق ، يجتمعون في بلد واحد وينفقون على رأى واحد ودين واحد ومذهب واحد وسيرة عادلة وسنة فاضلة ، ويعقدون فيما بينهم عهدا وميثاقا بأن يتناصروا ولا يتخاذلوا ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضا ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم (٣) .

ثالثا - التبشير بظهور الامام :

ولا يستغل الاخوان علم التنجيم في التبشير بزوال دولة أهل الشر وظهور دولة أهل الخير فحسب ، بل يستخدمونه أيضا لتحديد موعد ظهور رئيس المدينة الفاضلة أو « أمير المؤمنين » الغائب . فيقولون في هذا الصدد « ان سئلت عن مسألة ، وكان الطالع منها عشر درجات من الجمل... فقل المسألة عن غائب متى يرجع... هذا الغائب له سلطان عظيم وشرف كبير ومعه جماعة جند وأجلاء من الناس كبراء... هذا الغائب أمير المؤمنين . فان استشهدت على ذلك أن زحل يكون صاحب سنة العالم ، وهو صاحب بيت الشمس وعطارد جميعا ، وكانت المسألة هل يرجع من سفره أم لا ، فنظرت فعلمت أنه راجع ان شاء الله... » .

(١) الرسالة الجامعة، الجزء الأول، ص ١٦٠-١٦٢ . وربما نجد لفلسفة اخوان الصفاء - ومن نهج على منوالهم - فيما يتعلق بدولة الشر ودولة الخير ، صدى في كتابات بعض الفلاسفة والمفكرين في العصر المصيحى . فنجد سانت أوجستين يضع مؤلفه « مدينة الله » City of God ويضمته اعتقاده بوجود مملكتين : مملكة الشر ومملكة الخير ، أو الملكة الدنوية والمملكة الالهية الأخروية . وأن للمملكتين في صراع منذ بدء الخليقة ، وأنه لابد لمملكة الخير أن تنتصر ، ومصير مملكة الشر الى الزوال هو مصير حتمى ، وأن مملكة الخير بدأت بظهور للمسيحية . وقد أدت هذه الفكرة وأشباهاها الى انقسام الولاء في المجتمعات الأوربية مما أدى في النهاية الى الفصل الكامل بين السلطتين الزمنية والدينية في هذه المجتمعات . ويرى (ماركبه) أن الفاطميين حسبوا على أساس عقيدتهم المتعلقة بالكواكب والأدوار والأقارب الدول وقت انهيار الدولة العباسية وبداية ظهور دولتهم Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 408.

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨١ - ١٨٢ ، الجزء الرابع ص ١٨٧ - ١٨٨ .

الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٨ .

ويقولون أيضا « وإن انفك مولوده لبرج القران ، أو يطابع القران ، أو
بأحد أوتاد لها عند استئناف القران ، كان ذلك المولود النبي المبعوث
في ذلك الدور ، والامام للناس في ذلك الزمان » (١) .

رابعاً - مصدر فلسفة التنجيم وأعمار الدول عند اخوان الصفاء :

وليس من السهل أن نرد نظريات اخوان الصفاء في هذا الصدد
الى أصولها الأجنبية ، ففيها شيء من مذهب أرسطو في حياة الكواكب
وكونها كائنات عاقلة وفيها شيء من مذهب أفلاطون في كيفية تأثير العالم
العلوي في العالم السفلي ، كما نجد ذلك في محاوراة (طيمائوس) وفي
أساطير (الكهف) (والبامفيل) (والعربية) (٢) وفيها آراء طبيعية وجغرافية
ومعلومات فلكية ، وفيها شيء من مناهب الصابئة (٣) ، مع مزج هذا
كله بروح الاسلام .

خامساً - صدى فلسفة الاخوان الخاصة بأعمار الدول عند ابن خلدون :

ومن الجدير بالذكر أن لابن خلدون في مقدمته فصلاً بعنوان « في
أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » جاء فيه قوله « وأما أعمار
الدول أيضاً : وإن كانت تختلف بحسب القرانات ، إلا أن الدولة في
الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال » (٤) .

والمتتبع لآراء ابن خلدون في هذا الصدد يلحظ مدى التشابه بين
أفكاره وأفكار اخوان الصفاء فيما يتعلق بتأثير اقترانات الكواكب على

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٧ ، الجزء الرابع ص ٣٦٢ .

(٢) أنظر مضمون هذه الأساطير الثلاث : د . محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة
الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٤٠ .

(٣) أنظر مثلاً : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،
ص ٥ ، ٥٧ ، ٢٥٨ - ٢٥٩ .

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 407-409.

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٢ . كما أن للمفكر
العسنياسي الايطاني « ميكافيل » (١٣٦٩ - ١٥٢٧) بحثاً في نشأة الدولة وازدهارها
وهرمها ، شديد التشبه بما ذكره ابن خلدون في موضوع عمر الدولة (كمال اليازجي
وأنطون غطابس كرم . اعلام الفلسفة العربية مرجع سابق ، هامش ص ٩٨٥) . ويلاحظ

أيضاً أن الكندي قد آلت عدة رسائل في العلوم الباطنية وخاصة أحكام النجوم ، وفي إحدى
رسائله المشهورة عن أحكام النجوم ، حساب لمدة دوام الخلافة العباسية على أساس
حسابات فلكية ، وقدر لها بقاءاً يدوم حوالي ٤٥٠ عاماً (أنظر : سيد حسين نصر ، ثلاثة
حكماء مسلمون ، مرجع سابق ص ١٦٥ حاشية رقم ٦ ، مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف
العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٥١) .

أعمار الدول ، إلا أن ابن خلدون قد تعمق في تحليل أسباب هزم الدولة وتخلفها بعد ثلاثة أجيال ، وإن الدولة يعبل على الهرم إذا ما حصل الترف والدعة والراحة ، وجعل مدة كل جيل اربعين عاما وهي المدة التي قضاها اليهود في التيه (١) .

إن الإخوان لم يقفوا عند مجرد الآمال النظرية أو التصورات اليوتوبية التي استخلصوها من لجوئهم الى علم التنجيم في التفسير بزوال دولة أهل الشر وظهور دولة أهل الخير ، بل دعوا أعضاء جماعتهم للتعاون والتناصر للقضاء على النظام القائم وبناء المدينة الفاضلة على أنقاضها . وهم بتصورهم لامكان صدور المدينة الفاضلة عن مضاداتها . وذلك بتعاون الفضلاء من أهل المدن غير الفاضلة ، يكونون قد خالفوا أفلاطون الذي اكتفى بتعليل تدهور النظام الأمثل وتحول المدينة المثالية تدريجيا الى إحدى الصور الناقصة ، دون أن يتعرض لكيفية انتقال المدن الناقصة الى الصور المثالية . والإخوان بذلك يقرون حقيقة التناقض والصراع الطبقي والسياسي داخل المجتمع .

ولعل التجديد الحقيقي في فلسفة اخوان الصفاء السياسية في شأن تعاقب الدول بين دولتي أهل الشر وأهل الخير ، وجعل حتمية ظهور دولة أهل الخير ، وأفكارهم حول أعمار الدول ، بغض النظر عن استنادهم في هذا الصدد على علم النجوم ، قد جعل الحقيقة السياسية صالحة للوصف والتحليل المستقل عن الحقائق الأخرى كما أدى أيضا الى امكان اجراء عملية تنبؤ بالنسبة للمستقبل ، وربط عملية التنبؤ هذه بعملية الحتمية في تعاقب الدول ، وإبراز عملية التنبؤ هذه لا على أساس أنها ممكنة فحسب ، بل واجبة وضرورية أيضا .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٥٠ - ١٥٤ وقد أشار (ماركية) الى أن ابن خلدون يعتبر العمر الطبيعي للدولة - في مراحلها الأربع - منذ نشأتها حتى انهيارها هو ١٢٠ عاما وليس ٢٤٠ عاما كما هو الحال عند اخوان الصفاء والاسماعيليين

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 428, وقد لجأ ماركية في تقديره عمر الدولة عند اخوان الصفاء والاسماعيلية الى تأويلات غريبة (Ibid, pp. 422-428) وانظر أيضا : د. البير نصري نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٨ .

المبحث الخامس

مفهوم السياسة عند الاخوان

لم يحظ مفهوم السياسة لدى اخوان الصفاء باهتمام الباحثين . نظرا لانقسام هؤلاء الى فرقاء مختلفين حول طبيعة نشاط جماعة الاخوان . فبينما رأى البعض أن جماعة الاخوان كانت جماعة سياسية تهدف الى تحقيق غايات سياسية رأى فريق آخر أن هذه الجماعة لا تعدو كونها جماعة فكرية هدفها الرئيسى تحقيق بعض الغايات الدينية ، بعيدا عن التيارات السياسية .

على أنه لا يمكن الوقوف على مفهوم السياسة عند اخوان الصفاء الا بعد أن نعرض أولا لطبيعة نشاط هذه الجماعة وأغراضها ، ثم ننتقل لعرض مفهوم الاخوان للسياسة وتقسيماتهم لها .

أولا - طبيعة نشاط اخوان الصفاء -

لقد تصور البعض أن غاية ما كان يرمى اليه اخوان الصفاء من عملهم انما هو تثقيف الأمة وتهذيبها ، وأن عملهم هذا أدى الى ارتياب البعض فيهم ، مما أدى بالتالى الى أن تظل أغراضهم موضع الخلط والتكهن (١) .

كما أعتبر البعض جماعة الاخوان من قبيل الجماعات الدينية قبل أن تكون جماعة سياسية (٢) .

(١) د . محمد غلاب ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٩ - ١١ .

(٢) De Boer, Ikhwan Al-Safa, Encyclopedie de L'Isam, Tome 2, p. 487

والأب يوحنا الفاخريزى البرلسى ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ص ٣ ، كمال اليازجى وأنطون عطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

وفريق ثالث تردد في شأن الأهداف السياسية لنشاط الاخوان . ولم ير في النصوص التي وردت في الرسائل الا « لحنا لهذه الغاية الخفية » لا توضح هذا الاحساس بجلاء ، وانما تترك الباحث أو القارئ في حيرة ، لا يستطيع معها الحكم على طبيعة نشاطهم (١) . ومن ثم قام هذا الفريق بدراسة الأهداف السياسية للاخوان على وجه الاحتمال (٢) .

ولكن هناك قليل من الباحثين أكدوا الطبيعة السياسية لنشاط جماعة الاخوان ، وجزموا بان الاخوان « كانوا يشغلون بالسياسة » (٣) ، وأن جماعتهم كانت من الجماعات الأولى التي مهدت للدعوة الفاطمية ، وأنهم - أي الاخوان - لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة - كما تصور البعض - بل كانوا أصحاب فكر ونظرية ثوزية (٤) ، بمعنى أن الجماعة كانت تهدف الى تغيير النظام العقلي تمهيدا لتغيير النظام السياسي متأثرة في ذلك بما كان في العالم اليوناني من محاولات للفلاسفة الفيناغوريين والسقراطيين تشبه محاولاتها السياسية (٥) . بل يؤكد بعض أصحاب هذا الاتجاه أنه لا يمكن فهم رسائل اخوان الصفاء ما لم تدرس على ضوء النضال الاجتماعي بين الطبقات ، وسعى المفكرين لقلب النظام الاجتماعي القائم بتعميم الفلسفة والمعرفة (٦) .

ونظر البعض الآخر الى جماعة اخوان الصفاء باعتبارها من الجمعيات السرية التي هي في المقام الأول جمعيات سياسية لها أهداف حاضرة أهمها القضاء على انتهازية الفكر في التحالف مع الملوك وأولييجارشية الحكم (٧) . ومن ثم فإن الهدف الرئيسي للاخوان هو هدف سياسي بصرف النظر عن ميولهم الدينية المذهبية ، فاتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب وسترا يخفون وراءه أغراضهم السياسية . بينما يرى البعض أنهم كانوا يخدمون التشيع (٨) .

ولعل من الاسباب الرئيسية التي أدت الى هذا الاختلاف بين

- (١) د° جبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٢) د° محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، مرجع سابق ص ٣٠٦ ، كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤٨٦ .
- (٣) Carra De Vaux, Les Penseurs de L'Islam, Tome 4, Paris 19281 p. 102.
- (٤) Montgomery Watt, Islamic Surveys I, Islamic Philosophy and Theology, Op Cit, p. 102.
- (٥) انظر رأى الدكتور طه حسين في مقدمة الرسائل طبعة القاهرة ١٩٢٨ .
- (٦) د° عبد العزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق .
- (٧) د° محمود فاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .
- (٨) عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

الباحثين حول طبيعة نشاط جماعة اخوان الصفاء وأهدافهم . هو أن جل من تعرض، لدراسة فلسفة أخوان الصفاء من غير المتخصصين في علم السياسة من ناحية ، وأن الاخوان أنفسهم تعمدوا عن قصد بعثرة أفكارهم السياسية بين ثنايا رسائلهم كما استخدموا في التعبير عنها فكرة الظاهر والباطن والرموز من ناحية أخرى .

ولذا نرى ، نكفي نقف على حقيقة طبيعة نشاط جماعة اخوان الصفاء وهل هي جماعة سياسية أم جماعة اجتماعية ، أنه من الضروري، أن نلجأ إلى المعيار الذي يستخدمه علماء السياسة عادة في التمييز بين أنواع النشاط الانساني ذات الطابع السياسي من عدمه ، على أساس ان الأنشطة ذات الطابع السياسي تعكس الغاية من قيام جماعة منظمة تعتمد العلاقة فيها على علاقة الفرد بالجماعة أو الجماعة بالجماعة لا بين الفرد والفرد ، بمعنى أن الجماعة السياسية هي جماعة تقيم مجتمعا سياسيا كليا يفرض من أعلى نظاما عاما يتشكل في أوامر ونواهي تهدف الى ضبط سلوك الأفراد والجماعات الجزئية والتدخل في تنظيم علاقات بعضهم ببعض ، وتسوية صراعاتهم الداخلية ، ومجابهة المنافسات والصراعات الخارجية . كما أن النشاط الاجتماعي لجماعة ما لا يعني تحرر أعضاء هذه الجماعة من علاقاتهم المباشرة مثل علاقات الجوار والصدقة والأسرة ، أما الجماعة السياسية فتعني التحرر من العلاقات المباشرة الى مرحلة العلاقات غير المباشرة التي يتم تنظيمها في اطار حاجة الجماعة في المحافظة على بقائها وانتظام حياتها وحاجتها في رعاية مصالحها ، الى سلطة رئاسية حاكمة وموجهة كضرورة اجتماعية ومن ثم طريقة توزيع السلطة بين من يمارسون قدرا قليلا أو كبيرا منها وبين من يخضعون لها أو يحرمون من ممارسة أي قسط منها (١) . وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الجماعة السياسية والجماعة الاجتماعية ، وهي تفرقة تجددها محصلتها في الفرق بين حياة الانسان الاجتماعية - التي هي حياة الفرد الطبيعي المكتفى بذاته على شكل مستقل عن المجتمع ، فهو يجد حريته في أنانية تتيح له مطلق الحق في الملكية الفردية والاستمتاع بثروته كيفما يحلو له على وجه لا يبلغ به مرتبة الوعي الذي ينظم قواه الذاتية في القوة الجماعية - وبين حياة الانسان في الجماعة السياسية ، حيث تقوم حريته وحقوقه على صلته بالآخرين ، ويصبح كائنا معنويا لا ينفصل في ذاته عن القوة الجماعية في شكلها السياسي الذي يعلو على القوة والحقوق الذاتية للانسان (٢) .

(١) أنظر : د* عز الدين فوده ، مقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) لبعض تفاصيل الفكرة ، أشار استاذنا الدكتور عز الدين فوده في المرجع السابق

بالرجوع الى : -

H. L. Hart, Are there any natural rights, Political Philosophy, edited by Anthony Quinton, Oxford University Press 1968. pp. 53-66

وفي إطار هذا المفهوم للفرق بين الجماعة الاجتماعية و الجماعة السياسية ، يمكن القول بأن جماعة اخوان الصفاء كانت جماعة سياسية للاعتبارات التالية :

١ - أن جماعة اخوان الصفاء كانت جماعة منظمة . تنظمها أفكار مذهبية دينية وسياسية مستترة داخل النظام الاجتماعي والسياسي القائم ، فكانت جماعة الاخوان « المدينة الفاضلة الروحانية » دولة معنوية داخل الدولة الطبيعية وفي مواجهتها . ومن ثم كانت هناك قواعد تنظم علاقات الجماعة الداخلية والخارجية ، وتضبط سلوك الأفراد داخلها ، وتقدم مصلحة الجماعة على المصلحة الذاتية (١) .

٢ - أن جماعة الاخوان كانت تؤمن بأنها في حالة تأهب واستعداد للصراع مع النظام القائم « دولة أهل الشر » في نطاق مدينتهم الفاضلة الروحانية .

٣ - أن الاخوان كانوا يهدفون من وراء التنشئة السياسية للأفراد الاعداد لقلب نظام الحكم واقامة دولة أهل الخير ، ومن ثم تصبح المدينة الفاضلة الروحانية حقيقة مادية أى تصبح مدينة فاضلة روحانية وجسمانية .

٤ - أن أفراد الجماعة كانوا يخضعون لنظام من الطاعة ، وكانت هذه الطاعة واجبة على الطبقات الأدنى للطبقات أو المراتب الأعلى . وكان الامام على قمة هذه المراتب مستحوذا على السلطة الروحانية ، ومن ثم كان له سلطان على نفوس أتباعه وأعضاء الجماعة ، بل وعلى أجسادهم أيضا ، ولذا يقول الاخوان « ومن ملك النفوس فقد ملك الأجساد » . ومن ملك الأجساد فلا يملك النفوس « (٢) » . ومن ثم كانت ممارسة السلطة من المراتب الأعلى على المراتب الأدنى هي السبيل لحفظ النظام والأمن للجماعة .

ثانيا - مفهوم السياسة عند اخوان الصفاء :

لا بد لكي نستطيع أن نضح مفهوم الاخوان للسياسة في إطار عصرهم ، من أن نعرض بصفة عامة لمفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين ، ثم المفهوم العام لمعنى السياسة في العصر الحديث .

(١) انظر المبادئ والاسس التنظيمية لجماعة اخوان الصفاء ، الفصل الثاني من الباب الاول من البحث .

(٢) الزمالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ .

١ - مفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين :

لقد كان قصد الأقدمين من فلاسفة العرب من كلمة « سياسة » هو تلافى الخلل واصلاح ما فسد . ولذا فقد وضع كثير منهم مقالات ورسائل في السياسة تكاد تتشابه محتوياتها ، بل تكاد تتشابه عناوينها ، بجمعها سمة واحدة هي ربط مفهوم الأخلاق بالسياسة .

فالكندي مثلا ، الذي اشتهر بأنه أول فيلسوف عربي ، رغم محاولة البعض انكار أنه كان أول فيلسوف سياسى عربى (١) ، بلغت عدد كتاباته السياسية اثنتى عشرة رسالة في السياسة والأخلاق وسبل الفضائل (٢) .

واخوان الصفاء ، المعاصرين للكندى ، كتبوا بضعة رسائل في السياسة وتهذيب النفس واصلاح الأخلاق ، علاوة على العديد من الفصول التي تحمل طابعا سياسيا والتي احتوتها كثير من رسائلهم التي لا تحمل عناوينها مدلولات سياسية (٣) .

والفارابى - أوائل القرن الرابع الهجرى - كتب أكثر من عشرين رسالة ، منها أربع رسائل على الأقل في موضوعات السياسة والسعادة والأخلاق (٤) .

وابن سينا - أواخر القرن الرابع الهجرى - له رسالة في السياسة ، علاوة على الفصول المتعددة ذات الطابع السياسى التي وردت في كتاب « الشفاء » ، والتي عالجته الى جانب المسائل السياسية مسائل الأخلاق والسعادة والمعاملات (٥) .

والملاحظ على هذه الكتابات وغيرها من الكتابات الاسلامية فى نفس المجال أنها تخلط بين الأخلاق والسياسة دون تمييز كل منهما عن الآخر ، نظرا للطابع الدينى السائد فى السياسة والحكم ، فضلا عن أن تعاليم الدين الاسلامى تجعل من الأخلاق أساسا لقواعد المعاملات والسياسات .

(١) D. M. Durlop, Al-Farabi, Fusul Al Madani, Cambridge 1961, p 5.

(٢) Ibid, p. 3.

الأب مكارثى ، التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد ١٩٦٢ .

(٣) انظر الرسائل أرقام ٦ ، ٩ ، ١٦ ، ٥٠ من رسائل اخوان الصفاء على سبيل المثال . وما لا شك فيه أن الاخوان تصدوا - على سبيل التقية - وضع عناوين لا تحمل مدلولات سياسية لبعض رسائلهم ذات الطابع السياسى .

(٤) سعيد زايد ، الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٥) ابن سينا ، الشفاء ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٦٥٣ وهو الفصل المسمى « اصل فى الخليفة والامام ووجوب طاعتها والاشارة الى السياسات والمعاملات والأخلاق » .

فإذا كان المراد من السياسة على وجه الإطلاق تلافي الخلل وإصلاح ما فسد ، فالأحرى والأجدر بالإنسان إصلاح ما فسد فيه أو بسببه ، ومن ثم فليس بين سلوك الإنسان في نفسه (أى الأخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أى السياسة) خلاف . فالإنسان الفرد والإنسان السياسى ، يسيران جنباً إلى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . ولذا أصبح الفكر السياسى الإسلامى فكراً أخلاقياً . ولا غرو أن فلاسفة اليونان الذين استمد منهم فلاسفة الإسلام بعض أفكارهم السياسية ، لم يفصلوا بين الأخلاق والسياسة (١) .

وقد عبر أحد الفلاسفة المسلمين فى القرن الرابع الهجرى عن حقيقة ارتباط السياسة بالأخلاق بقوله « من رضى لنفسه أن يكون فى بعض شيمه حراً ، وفى بعضها عبداً ، فليس هو بذى نفس أبيه . ومن حاد عن الأفعال الجيدة لفرط الشغل تعجلاً إلى الراحة ، فليس هو بذى همة عليه . ورغبة الملوك فى الأدب تحيى الأدب ، وعند استقامة طرائقهم يقوى الذنب ، وعند اجتباثهم أهل الفضل تظهر الفضيلة . ولن يفرح العاقل بالنعمة التى لا يستحقها ، والمنزلة التى ينالها باسم غيره ، والفالج الذى يكون من جور الحكم ، والظفر الذى يتفق مع ارتكاب الخطار . ولن يبلغ ألف رجل من إصلاح رجل واحد بحسن القول دون حسن العمل ، ما يبلغ رجل واحد فى إصلاح ألف رجل فى تصديق القول بالفعل . وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدى ، والفقير لا يمكنه أن يستغنى ، كذا أيضاً لا يستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاح منه لنفسه » (٢) . ونفس المعنى أيضاً نجده لدى ج.ل. الفلاسفة والكتاب المسلمين . وقد عبر أحدهم — على سبيل الاستشهاد والمثال — ممن عاشوا فى القرن الحادى عشر الهجرى ، فى معرض حديثه عما تتضمنه الحكمة العملية بقوله « ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات ، لأن الكلام فيها بالنظر إلى السالك فى السير إلى الله

D. M. Dunlop, Al-Farabi .., Op. Cit. p. 3.

(١)

وقد نحل بعضهم لكل من أفلاطون وأرسطو كتاباً فى السياسة قاما فيها بتقسيم السياسة على أساس مزج السياسة بالأخلاق مثل سياسة الرجل لمييده وسياسته لخدمة وسياسته لأبنائه وسياسته لنفسه . وقد أصبح هذا التقسيم هو التقسيم السائد عند فلاسفة الإسلام كما سنتعرض له فيما بعد . . وفى تصورى أن قيام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق رسالتى السياسة لأفلاطون وأرسطو ووضع عنوان لهذا التحقيق « الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام » له ما يبرره من هذا الجانب (انظر : د . عبد الرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤) .

(٢) العامرى ، (كتاب الاعلام بمناقب الإسلام) مرجع سابق ، ص ١٥١ - ١٥٢ .

بحسب حاله . فالأنسب بحاله أن يهذب أخلاقه أولا ، ثم يعلم المعاملات في الجملة ثانيا ، فاذا صار كاملا كان عاملا بالسياسات » (١) .

ويعتبر اخوان الصفاء ممن بدأوا هذا النهج في عدم الفصل بين السياسة والأخلاق . حيث يرون أن الأخلاق ما هي الا سياسة النفس ، ومن استطاع أن يسوس نفسه استطاع أن يسوس غيره . فقد قالوا « أنه ينبغي لكل انسان أولا أن يبتدىء باصلاح أخلاق نفسه وعاداته ، فاذا عدلها واستوت ، فعند ذلك رام أن يصلح غيره » (٢) . وفي الفصل الذي خصصه الاخوان للبحث « في عرض السياسات » يجعل الاخوان الاخلاق أو سياسة النفس هي الاساس لكل السياسة ، حيث يقولون « اعلم أن الجسد مسوس ، والنفس سائس ، فأى نفس ارتاضت في سياسة جسدها كما يجب ، أمكنها سياسة الأهل والخدام والعلمان ، ومن ساس أهله بسيرة عادلة ، أمكنه أن يسوس قبيلة ، ومن ساس قبيلة كما يجب ، أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم ، ومن ساس أهل المدينة كلهم أمكنه أن يسوس الناموس الالهى ، ومن ساس الناموس الالهى ، أمكنه الصعود الى عالم الأفلاك وسعة السماوات عالم الدوام ليجازى هناك بما عمل من خير » (٣) .

وقد ظل الجمع بين السياسة والأخلاق وخلط السياسة بالدين أو اضماء الطابع الدينى الأخلاقى على الفكر السياسى ، هو المذهب السائد لدى فلاسفة المسلمين ومفكريهم الستة منهم والشيعة حتى القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك التاريخ بدأت تظهر مناهج جديدة لمفهوم السياسة تعتمد أساسا على كتابات الفقهاء حول نظرية الدولة وممارسة السلطة السياسية ومحاولة تنظيمها وإدارتها أو تغييرها من خلال نظرية الامامة ومزجها بالنظريات السياسية الحديثة في الحكم .

٢ - مفهوم السياسة في العصر الحديث :

ان أساتذة السياسة يميزون بين مفهومين للسياسة في العصر الحديث هما (٤) :

(أ) السياسية في مفهومها العام ، حيث تتمثل في كونها نشاطا

(١) الجيلانى ، موفيق التطبيق فى اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية.

مرجع سابق ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٣٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٤) د . عز اندين فودة ، مقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٨ - ٢٠ .

الإنسانيا ومجموعة من الروابط الاجتماعية ، تستهدف انتظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجي في خضم المصالح والمواقف والآراء والمعتقدات التي تعبر عن تضارب المطامع . أى أن السياسة نشاط يستهدف رعاية الصالح العام ، وتغليب مصلحة الجموع الذين تضمهم الجماعة السياسية ، أسوة بغيرها من سائر فروع النشاط الإنساني والتي ترتبط أو تتعاون معها في خدمة المجتمع الإنساني .

(ب) السياسة في مفهومها الخاص ، حيث تتميز عن كافة أنواع الأنشطة بموقعها في وسطها كمركز استقطاب لتفاعلات النشاط الإنساني ككل . وبدورها في الإمساك بخيوط سائر تلك الفروع والأنشطة . بما تمثله من مختلف القوى وعوامل التأثير والسلوك والاحتمالات . . . وجمعها حولها ، وتحديد علاقتها بكل منها ، وإبراز الجانب السياسي لها . فالجماعة السياسية المنظمة هي هيكل ضبط مجموعة الروابط الاجتماعية والأنشطة الإنسانية - العامة منها والخاصة - التي تمارس حركتها في إطارها ، والتي تتوزع بصورة واضحة حول قطب الحياة السياسية (مركز النشاط السياسي لهذه الجماعة) ، وتخضع له بحكم ما له من سلطة أو حكم وسيطرة أو تأثير ونفوذ أو قوة ، وإن أثرت بدورها في هيكل ممارسة هذا القطب لسلطانه السياسي وصياغته للقرار في ضبط السلوك لهذه الجماعة وعلاقتها بالجماعات السياسية الأخرى (١) .

فمن ناحية ، تتصف تلك الروابط والأنشطة بكونها ذات طابع سياسي . فليس هناك من نشاط اقتصادي أو مهني يرتفع عن مجرد المبادلات التلقائية ، ويستهدف نشاطا عاما لا مجرد علاقات فردية ، إلا وله جانبه السياسي . وليس هناك من حدث ثقافي أو اجتماعي لا يقوم على مجرد الاعتبارات الأخلاقية ، من مودة ورحمة ، وعداوة أو صداقة ، يتخطى إطار العلاقات الفردية إلى نطاق النظام العام لحياة الجماعة ، إلا وله منظوره السياسي . ومن قبيل ذلك ، نشاط الاتحادات المهنية والعمالية والشركات التجارية والصناعية والمنظمات الدينية والثقافية والجمعيات العلمية والفنية والمؤسسات الجامعية . فهذه كلها من أنواع النشاط الذي تمارسه الجماعة البشرية في ميادين تختلف - من الناحية النظرية - في طبيعتها ودوافعها وأهدافها عن ميدان النشاط السياسي ودوافعه في الاستيلاء على السلطة ، وطبيعة القوى التي تتفاعل وتتصارع في داخله من أجل السيطرة والقوة السياسية . ولكنها من الناحية التطبيقية تتناول موضوعات متصلة

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ .

بموضوع النشاط السياسى الذى يهتم بانتظام علاقات الأفراد والجماعات وضبطها ، كمسألة من مسائل الادارة والسياسة والحكم والتأثير فيه (١) .

ولهذا يدق الفارق من الناحية العملية بين ميدان النشاط السياسى البحت وغيره من ميادين النشاط الأخرى . ألا نرى على سبيل المثال ، أنه يصعب القول بأن الاضرابات العمالية من أجل المطالب اليومية وتحسين الظروف الصحية ، أو غيرها من أعمال ومطالب القيادات النقابية العمالية والمهنية ، هى نشاطات أو مطالب نقابية أو مهنية أحيانا ، كما يصعب اطلاق صفة النشاط السياسى عليهم أحيانا أخرى ؟ وكذلك الحال بشأن أنواع النشاط الأخرى التى يعتقد بكونها ميسادين للحياة الثقافية أو الاقتصادية . . . الخ ؟ (٢) .

ومن ناحية أخرى . هناك أنواع من النشاط الانسانى هى أبعد ما تكون فى طبيعتها ودوافعها عن حوافز السلطة السياسية ، بحيث لا يمكن ان تتصف بالطابع السياسى . فالواقع أنه لا توجد جماعة سياسية حالصة ، وانما هناك أنواع ومستويات متميزة من النشاط الانسانى فى داخل كل جماعة بشرية . فالتناس لا يمارسون علاقات السلطة السياسية فحسب ، وانما يمارسون كذلك تقاليد ومعتقدات وآراء مشتركة من التعاون والحب والخير أو الكراهية والشر ، مناطها حكم الضمير والأخلاق فى الثواب وارتكابه الآثام . ومن هذا القبيل نشاط الجمعيات الخيرية والطرق الصوفية وجمعيات الصداقة وعلاقات الجوار وصلة الأرحام التى تمارس الحب والفضيلة والاحسان ، علاقات لا تضيف - ان لم تسحب من الفرد - قدرا من الاحساس بالرغبة فى السيطرة أو القوة وحب السلطان (٣) .

على أن غلبة القيم السياسية على حياة الناس وارتباطهم بإطار الحياة السياسية المنظمة فى ظل السلطة ، كثيرا ما يظهر فى وصف أعمال تلك الجماعات التى تمارس علاقاتها على أساس القيم الأخلاقية والاعتبارات الانسانية . اذ كثيرا ما توصف ادارة أو زعامة تلك الفرق والجمعيات وعلاقات الأبوة والبنوة ، وغير ذلك من المؤسسات غير السياسية ، أوصافا سياسية . فيعبر عن علاقة الرجل بأهل بيته « بالسياسة » ويعبر عن طريقة ادارة الجمعية الخيرية أو الجوفة الموسيقية بالدكتاتورية والديمقراطية فيصبح أسلوب ادارة هذه الجمعيات والمؤسسات متأثرا بالأوصاف

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

والمصطلحات السياسية ، على الرغم من قيام أو اختيار أبعد المرشحين عن
هوى السلطة والرغبة في السلطان لرباستها أو ادارها ، أما لرجاحه عقله
وسنه أو سمو فنه وقوة علمه (١) .

معنى السياسة عند اخوان الصفاء :

ان أول ما يسترعى الانتباه في فلسفة الاخوان السياسية هو
استخدامهم لكلمة السياسة . ففي معرض ذكرهم للعلوم المنطقية ، ذكروا
لفظ « بولوطيقا » بمعنى كيفية سياسة الأمور ووزنها وزنا صحيحا .
ولهذا المعنى عرفوا البولوطيقا بأنه « معرفة صناعة البرهان » (٢) .

ولو عرفنا في أى مرتبة من مراتب العلوم وضع الاخوان علم
البرهان ، لوقفنا على مرتبة علم السياسة أو « بولوطيقا » عندهم . فهم
يعنون بالبرهان « ميزان العقل » قياسا على ميزان الحواس مثل الكيل
والوزن (٣) . ولا يضع الاخوان علم السياسة - البولوطيقا أو صناعة
البرهان - في مرتبة أعلى من مراتب المحسوسات فقط ، بل في أعلى مراتب
المعقولات أيضا . لأن صناعة البرهان ووزن الأمور في سياسة الناس ،
تؤدي الى معرفة حقائق الأشياء ، باعتبار أن هذه الصناعة هي ميزان
العقل (٤) . ولأنها ميزان الحكماء في التمييز بين الحق والباطل (٥) .

ومن ثم يمكن القول بأن علم السياسة أو « بولوطيقا » من أشرف
العلوم عند اخوان الصفاء ، لا سيما وقد جعلوا الغاية من السياسة هي
« صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات » (٦) ، كما

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ . وقد اورد استاذنا الدكتور عز الدين فوده بعض
المصادر التي يمكن الرجوع اليها في صدد معنى السياسة ومفهومها هي : -
R. Polin, *Ethique Et Politique*, Editions Sirey 1968, pp. 105-106; Eric Rowe,
Modern Politics, Routledge and Kegan 1969, pp. 8-9; Rabert A. Dahl,
Modern Political Analysis, New Delhi 1955, p. 7.

(٢) الرسائل الجزء الأول ، ص ٢٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٣٧ - ٤٣٨ . والعقل عند الاخوان هو الامام أو السلطة
السياسية كما سنعرف فيما بعد .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٢٨ . وقد تكرر نفس المعنى

ص ٢٦٦ - ٢٦٨ في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٥ ، ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ - ويلاحظ أن استخدام كلمة السياسة
باعتبار أن هدفها هو بلوغ أفضل الحالات ، يميز الاخوان عن معظم الفلاسفة المسلمين
الذين عنوا بالسياسة على وجه الاطلاق « تلافي الخلل ، واصلاح ما فسد » وهو مالا يعنى
الرغبة في ناورع أفضل الحالات (الآباء لويس معلوف و خليل اده ولويس شيخو ، مقالات =

يرون أن أصلح الأعمال وأجل الأفعال هي « معرفة السياسات الدينية والدينية » (١) ، وهذه المعرفة بالسياسات أو بصناعه البرهان جعلها الاخوان من اختصاص أعلى مرتبة في جماعتهم التي تمثل مرتبة « الامام » الذي له وحده حق التأويل وحق الاجتهاد .

السياسة والرياسة عند اخوان الصفاء :

ان تعريف اخوان الصفاء للسياسة ووضعها في أعلى مراتب العلوم ، انما يتفق مع المفهوم السائد في ذلك العصر بأن السياسة هي « تاج العلوم » من حيث أنها العلم الذي يمثل ظاهرة الاستقطاب لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها في السعي من أجل بسط نفوذ الانسان وصراعه من أجل السيطرة والقوة والسلطة السياسية ، أو من أجل كمال الرياسة وتمام الولاية في تدبير أمور الناس (٢) . ولذا يقول اخوان الصفاء أن « السياسة لا تتم الا بعد وجدان الرياسة » (٣) .

وتجدر الإشارة الى أن رأى الامام فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦هـ) فيما يتعلق بعلم السياسة وعلم الرياسة (٤) ، يكاد يتفق تماما مع رأى

== فلسفة قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مجلة المشرق ، بيروت ١٩١١ ، ص (٢) .

وقد نقل ابن منكل نفس المفهوم للسياسة حيث يقول « ان الانسان الماقل مجبول في نشأته على الاتيان بالسياسة ، فهو مجبول على دفع ما يضره قسرا ، وهو مجتهد في استجلاب ما ينفعه حتما . فلأجل ذلك قالوا المراد بالسياسة هو صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وانم النايات » (محمد بن منكل ، الاحكام الملوكية والضوابط الناموسية ، مخطوط ، مرجع سابق ، ص ١٤٩) .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٩٧ .

(٢) د. عز الدين فودة ومقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ .

(٤) يقول الامام فخر الدين الرازى في كتابه « نهاية العقول في دراية الأصول » مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٨ توحيد « عن علمى السياسة والرياسة » ان تدبير أمور الرعية والجيش وجباية الاموال من أصعب الصنایع ولا يصير الانسان عالما فيه الا بعد أن يمارس ويشاهد ويتعلم من غيره . ومعلوم أنه لاطاقة الا وتستضر بتأخير تدبير أمورهم في أقل من المدة التي يتعلم الانسان فيها هذه الصناعة ، ضررا يلحقه ضررا يتعدى اليه من ضرر غيره ، لأن الناس اذا استضرروا بفقد المدير وانقطعوا عن مهماتهم استضر غيرهم بذلك لتعلق أمور الناس بعضها ببعض . ولو لم يستضرروا في هذه المدة بتأخير تدبيرهم لما احتاجوا الى رئيس في تلك المدة ، وفي ذلك هنم قول الامامية أنه لا بد من رئيس مدير في كل زمان ، قلوا أو كثروا . ولو عرفنا طائفة لا تستضر بتأخير تدبير أمورهم في مدة يمكن أن يتعلم الانسان فيها علم السياسة لما احتاج الملك الى أن يولي عليهم من يدير أمورهم ويأمرهم بتعلم علم الرياسة . لأنه لافائدة =

اخوان الصفاء في شأن هذين العلمين ، الا مع فارق واحد وهو ان الاخوان يعتبرون « الرياسة » شهوة نظرية في الجبله (١) ، في حين يعتبرها الامام أمرا يكتسب بالتعلم والممارسة . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « علو الهمة جعل في جبلة النفس لطلب الرياسة ، من أجل السياسة » (٢) .

وهكذا ، نرى الاخوان متأثرين بأفلاطون على الأرجح في جعلهم حب الرياسة غريزة فطرية من غرائز النفس البشرية . اذ يجعلون لكل قسم من أقسام النفس الشهوانية والغضبية والناطقة (٣) خصالا ومناقب متعددة بعضها فاضلة وبعضها شريرة (٤) ، او بعضها محمود وبعضها مذموم (٥) . ولكن ما يهمنا هنا هو أن عشق النفس الغضبية الحيوانية يكون « نحو القهر والغلبة وحب الرياسة » وهي أمور لا يليق بالنفس الشهوانية محبتها اذ أنها خصال أرقى من مرتبتها (٦) . أما النفس العاقلة فإنها تتسم « بلطف التدبير ، وسياسة التقدير » (٧) لأن قيمتها « محبة العلوم والحكم وجمع الكتب والصائغف . . . وما يكون به الوصول الى السعادة الدائمة » (٨) وهو الهدف الأقصى للسياسة عند الاخوان . ولذا يرى الاخوان أن النفس العاقلة تجذب النفس الغضبية الى « تدبيرها وسياستها » (٩) .

ونخلص من ذلك الى أنه لما كانت النفوس عند الاخوان مرتبة من أدنى الى أعلى من النفس الشهوانية الى النفس الغضبية ثم النفس العاقلة ،

= في هذه الولاية ، بل كان ينبغي أن يأمر من يريد أن يوليه بأن يتعلم السياسة ، ثم يوليه بعد التعلم أمر تلك العاقلة » (د . عز الدين فوده ، مقدمة السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٧) .

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣١٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥٣ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦٨ ، ٢٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٦٤ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٥٦٥ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ - ١٨٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٩ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ١٧٥ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٧٤ . ويلاحظ أن تعريف الاخوان للسعادة هو نفس تعريفهم للسياسة ويربطون بينها وبين معنى الفلسفة ، فيقول الاخوان « السعادة هي البقاء على أفضل الاحوال ، والبقاء على أفضل الاحوال هو التشبه بالاله . . . والاحكام والاتقان هو ان يبقى المخلوق على أفضل الاحوال » (الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ١٠) .

(٩) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٠٨ .

فان النفس الشهوانية في رأى الاخوان لا تملك خصال ومناقب الرياسة
أو السياسة ، أما النفس الغضبية فتملك خصال ومناقب « الرياسة » ،
والنفس العاقلة هي التي تملك خصال ومناقب « السياسة » ومن ثم فان
السياسة بهذا الاعتبار تحتل عند الاخوان مرتبة أشرف من الرياسة .

وتجدر الإشارة الى أن الفارابي قد أخذ بفكرة رياسة النفس العاقلة
أو الناطقة على سائر النفوس الأخرى في قوله « وأما القوة الناطقة ،
فلا مراضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ، بل انما رئاستها على
سائر القوى » (١) .

على أن الاستعداد الفطري للرياسة يختلف من انسان الى آخر نظرا
لأن قوى النفس لا تؤثر في جميع الأشخاص على وتيرة واحدة ، بل ان
تأثيراتها وامتزاجاتها متفاوتة من انسان الى آخر . ويؤكد الاخوان هذه
الفوارق والاستعدادات بين البشر استنادا الى اختلاف المنازل وال مراتب بين
الأفلاك والعقول الصادرة عن الواحد الأول أو الله ، اذ أنه لما كان « الانسان
عالما صغيرا ، وأن بنيته وعجيب خلقه مجموع فيه ما في العالم الكبير . . .
كان في جملته موجودا أيضا مثل ما في جملة العالم من الفاضل والمفضول
والرئيس والمرؤوس ، والسائس والمسوس ، ليكون موافقا بخلقه الصغير
لما في العالم الكبير » (٢) .

ولا يكتفى الاخوان باثبات التفاضل بين البشر قياسا على التفاضل
بين الأفلاك والعقول أو الجواهر الروحانية ، بل يقيسون التفاضل بين
الحيوانات قياسا على التفاضل بين البشر ، فيرون أن في الحيوانات أيضا
رؤساء وقادة (٣) . ويبررون هذا التفاضل بأنه « أمر تقتضيه الحكمة
الربانية ويوجبه العدل الالهي » (٤) .

ويتجلى أثر فكرة ثنائية الكون وفكرة المثل الأفلاطونية على مفهوم
السياسة عند اخوان الصفاء ، في مقابلتهم بين سياسة البشر والسياسة
الربانية الالهية . اذ يرون أن أوامر الملوك لأولادهم وعبيدهم مماثلة
لأوامر الله سبحانه وتعالى لعبيده وأوليائه (٥) . وذلك لأن ملوك بني آدم

(١) الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ . ولذا يقول الاخوان
في معرض حديثهم عن طبقات الناس « ثم اعلم ان كل انسان من أهل هذه الطبقات
— كائنا من كان — لا يخلو من أن يكون فيها رئيسا سائسا لغيره أو أن يكون مرؤوسا
ممسوسا فيها بغيره » . الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٩٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩٤ — ٤٠٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

خلفاء الله في أرضه . . . يتشبهون به في تدبيرهم وسياستهم . اذ كان الله هو سائس الكل ومدبر الخلائق من أعلى عليين الى أسفل سافلين . (١) .

هدف الاخوان من فكرة الاستعداد الفطرى للرياسة :

لعل هدف الاخوان من فلسفتهم الخاصة بالاستعداد الفطرى للرئاسة والتفاضل بين البشر ، وفلسفتهم حول رئاسة النفس الناطقة للنفس الغضبية مما يترتب عليه ضرورة كون السياسة مرتبة يرتقى اليها من نولى الرئاسة، بمعنى أن السياسة أعلى مرتبة من الرئاسة، وكذلك فلسفتهم الخاصة بالمقابلة بين سياسة البشر وسياسة الكون أو السياسة الالهية، هو ألا يتصدى للرئاسة الا من كان لديه الاستعداد الفطرى لها . ومن ثم اعتبر الاخوان أن « حب الرياسة من غير استحقاق » هو من آفات العقل الانساني (٢) . كما يرون أن فى لزوم أهل كل طبقة صناعة ابائهم وأجدادهم وعدم تجاوزها « صيانة للملك أن لا يرغب فيه من ليس من أهله » (٣) وأن فى ذلك صلاح الدين والدنيا واستتاب الأمر . أما المنافسة فى الرياسة والتنازع عليها من غير استحقاق ، فلا تؤدى الا الى الخلاف والشقاق فى سبيل نيل الرياسة (٤) ، لأنه اذا ماكثر الطالبون للرياسة والملك « كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر الشغب واضطربت الأمور وفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان » (٥) .

وغاية الاخوان من وراء كل هذه الأفكار الفلسفية ، هى تأكيد حق ائمتهم من آل البيت فى السياسة والرياسة العامة ، لما جعلوا عليه من استعدادات فطرية موروثة تجعلهم فى أعلى مراتب الفضل بين البشر ، والاعتراض على الخلافة الغاصبية للأمويين والعباسيين ، واعتبار أن التنازع بين البشر واضطراب الأمور كان بسبب الخروج عن مبدأ الوراثة الفطرية .

(١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٠٠ . وقد ذكر الاخوان السياسة الالهية ، التى هى مثلهم الاعلى فى السياسة ، فى مواضع كثيرة من رسائلهم (انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٧٣ ، ١٠٠ ، ١٧٩ - الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٩٧) ويمكن الرجوع لمقابلة الاخوان بين نظام الافلاك ونظام الدولة فى : الرسائل الجزء الثانى ، ص ٣٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ١٦٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٩٢ .

ثالثا - أقسام السياسة عند اخوان الصفاء :

والواقع أن الفكر الفلسفي السياسي الاسلامي في مجال أقسام السياسة والهدف العام من السياسات ، يحمل طابع النظر الى السياسة المدنية باعتبارها قضية تدبير للرعية تملئها الارادة الالهية والحكمة الخلقية التي تعرض منطق تسخير الناس بعضهم لبعض .

وفي ضوء هذا الاعتبار ، يمكن القول بأن اخوان الصفاء كانوا أول من وضع تقسيمات للسياسة ، لتمييز أنواعها بعضها عن بعض . ثم تبعهم في ذلك كثير من فلاسفة الاسلام مثل الفارابي وابن سينا ، فوضعوا أيضا رسائل في السياسة وأقسامها . وسوف نتعرض للمقارنة بين مضمون كل تقسيم للسياسة عند الفارابي وابن سينا خلال عرضنا لأقسام السياسة عند اخوان الصفاء .

يرى اخوان الصفاء أن السياسة خمسة أنواع هي (١) :

- ١- السياسة النبوية .
- ٢- السياسة المملوكية .
- ٣- السياسة العامة .
- ٤- السياسة الخاصة .
- ٥- السياسة الذاتية .

وفيما يلي عرض لمفهوم اخوان الصفاء لكل نوع من هذه الأنواع .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ . ومن الملاحظ أن تقسيمات السياسة عند كل من الاخوان والفارابي وابن سينا لها أوجه اختلاف في التسميات والمضمون . وان كان يجمعها كلها المفهوم العام للسياسة الذي اشرنا اليه ويذكر الفارابي في رسالته « في السياسة » أقسام السياسة وهي : ١- سياسة المرء مع رؤسائه ٢- سياسته مع أكفائه ٣- سياسته مع من دونه ٤- سياسة المرء نفسه . أما ابن سينا فيذكر في رسالته التي تحمل نفس العنوان أن أقسام السياسة هي : ١- في سياسة الرجل نفسه ٢- في سياسة دخله وخرجه ٣- في سياسة الرجل أهله ٤- في سياسة الرجل ولده ٥- في سياسة الرجل خدمه (الآباء لويس معلوف و خليل اده ولويس شيخو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مرجع سابق ص ٢) . وقد لاحظت أن محمد بن منكل (القرن الثامن الهجري) قد ذكر في مؤلفه « الأحكام للمملوكية والضوابط الناموسية » نفس هذه الأقسام للسياسة بنفس عبارات الاخوان قريبا مع الاختصار (انظر الباب الرابع والتسعين وصحته السابغ والتسعون من مخطوط : محمد بن منكل ، مرجع سابق ص ١٤٤ - ١٤٦) .

١ - السياسة النبوية :

وهي التي تعنى بمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية ، وكيفية سياسة النفوس الشريرة وشفائها بالرأى السديد. والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق المحمودة ، لترجع الى سبيل النجاة وترغب فى جزيل الثواب (١) .

والسياسة النبوية عند الاخوان هي أرفى أنواع السياسة ، ويتضح ذلك من قولهم « واعلم يا أخى أنه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجة... من وضع الشرائع الالهية » ، ويختص بها الأنبياء والرسل (٢) .

٢ - السياسة الملوكية :

وهي التي تعنى بالأمور التالية :

(أ) حفظ الشريعة على الأمة .

(ب) احياء السنة فى الملة ، بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(ج) اقامة الحدود وانفاذ الأحكام التى رسمها صاحب الشريعة .

(د) رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الأخيار .

ويرى الاخوان أن هذه السياسة « يختص بها خلفاء الانبياء ، صلوات الله عليهم ، والأئمة المهديون الذين فاضوا بالحق ، وبه كانوا يعدلون (٣) . ولكنهم يفرقون بين رئاسة خلفاء الانبياء والأئمة المهديين الذين يتمتعون فى عصر الاخوان بسلطة « الرياسة الروحانية » ، وبين ملوك الجور الذين لا يمكن أن يطلق عليهم « خلفاء الانبياء » ولذا فهؤلاء الملوك يمثلون - فى عصر الاخوان ، أو دور السنن - « الرياسة الجسمانية » . ولهذا يقولون « ثم اعلم أيها الأخ أن الرياسة نوعان : جسمانى وروحانى . فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان الا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهرا فى اصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور . بلذاتها وأمانيتها . وأما الرياسة الروحانية فمثل رياسة أصحاب الشرائع.

(١) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٣ .

(٢) رسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والاحسان ، ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظ وإقامة السنن والتعبد والاخلاص . . . (١) .

ولم يتطرق الفارابي للسياسة النبوية أو السياسة الملوكية في تقسيمه للسياسة وقد كان من المناسب أن يتعرض لها حين بحثه « ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه » ، ولكنه قصر بحثه في هذا القسم على ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه من ناحيتي المال والعلب (٢) . وابن سينا أيضا لم يتعرض للسياسة النبوية ، وإن كان قد أشار إلى السياسة الملكية دون أن يجعلها قسما من أقسام السياسة ، وسوف نتعرض لإشارته هذه عند بحثنا للنوع أو القسم الثالث من أقسام السياسة عند اخوان الصفاء وهو السياسة العامة . ولعل عدم تعرضهما لهذين النوعين من أنواع السياسة ، يعود إلى أنهما كانا مفكرين نظريين ، أما اخوان الصفاء فقد كانت تجمعهم حركة فكرية وثورية معا ، ومن ثم جعلوا السياسة النبوية والسياسة الملوكية من أقسام السياسة لأن ذلك يخدم أهدافهم العملية ، وباعتبار أن أئمتهم هم خلفاء النبي عليه السلام . وهم أصحاب السياسة الملوكية الروحانية في دور الستر ، والروحانية الجسمانية في دور الكشف حينما يتحقق هدفهم في إقامة المدينة الفاضلة .

٣ - السياسة العامة :

وفي هذا النوع من السياسة يرى اخوان أن تحقيق السياسة العامة لا يتم الا « بالرياسة على الجماعات ، كرياسة الأمراء على البلدان والمدن ، ورياسة الدهاقين على أهل القرى ، ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها » . والسياسة العامة تعنى بمعرفة طبقات الرؤوسين وترتيبهم مراتبهم واستخدامهم فيما يصلحون له من الأمور اللائقة بكل منهم (٣) .

وقد تعرض ابن سينا في كتابه « السياسة » في الفصل الذي خصصه للبحث في « لزوم التدبير والسياسة لجميع الناس » للسياسة الملكية والسياسة العامة دون أن يجعلها أقساما مستقلة من أقسام السياسة التي عرض لها في كتابه هذا . فقد أوضح ابن سينا أن حاجة

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ .

(٢) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية

قديمة . . مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٤ .

الفرد من السوق الى حسن السياسة في جميع أموره لا تقل أهمية عن حاجة الملوك الى ذلك (١) . الا أنه لم يستطع الاستمرار في تأييد هذه الماتلة ، لأن طبيعة وظيفية ونوعية السياسة التي يحتاج اليها الملوك تختلف عن تلك التي يحتاج اليها الرعايا حتى في أبسط أنواع السياسة وهي السياسة النفسية .

ومن ثم نرى ان تقسيم اخوان الصفاء للسياسة على أساس المراتب أكثر واقعية وتاملاً ومواءمة لظروف العصر وظروف الدعوة حيث أن الفرد المستول عن نفسه فقط لا يحتاج لنفس السياسة التي يحتاج اليها رب الأسرة أو لنفس السياسة التي يحتاج اليها الأمير أو قائد الجيش ، أو لنفس السياسة التي يحتاج اليها الملوك والخلفاء ، أو لنفس السياسة التي يستخدمها الأنبياء . وقد فطن الفارابي لهذه الحقيقة حين جعل سياسته المرء لمن هو دونه ، تختلف عن سياسته لمن هو أعلى منه .

٤ - السياسة الخاصة :

يرى الاخوان أن السياسة الخاصة هي « معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشتة ، ومراعاة أمر خدمه وغلمايه وأولاده ومماليكه وأقربائه ، وعشرته مع جيرانه ، وصحبته مع أخوانه ، وقضاء حقوقهم ، وتفقد أسبابهم ، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم » (٢) .

وفي الرسالة التي خصصها الاخوان للبحث في « كيفية أنواع السياسات وكميتها » أو التي أطلقوا عليها رسالة « السياسة والرياسة » (٣) ، يميز الاخوان بين نوعين من السياسة الخاصة (٤) :

(أ) السياسة الخاصة الجسمانية ، وهي التي تتبع ازاء الأهل من الاخوة والزوجة والأولاد ومن يجري مجراهم في النسبة الجسمانية مثل العبيد والغلماي والحاشية .

(ب) السياسة الخاصة النفسانية ، وهي التي تتبع ازاء الأصدقاء ، الذين هم أهل النسبة النفسانية الروحانية .

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا . مقالات فلسفية قديمة .. مرجع سابق ، ص ٤ ، ٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ - ٢٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند أخوان الصفاء :

لقد خصص الاخوان فصلا في رسالة « السياسة والرياسة » ، كيفية سياسة الأصحاب ، تضمن ضرورة دراسة الأصحاب دراسة دقيقة حتى يمكن سياسة كل واحد منهم السياسة التي تليق به « دنيا ودينا » ، وفي هذا يقولون « واعلم أنك متى كنت جاهلا بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم تبلغ رضاهم ولم يكونوا لك أصحابا » (١) .

ولعل أهم ما ورد في هذا الفصل هو ما يتعلق بفكرة النسب الجسداني والنسب الروحاني ، هذه الفكرة التي ميزت فرقة الاسماعيلية عن باقي فرق الشيعة والتي بنت عليها هذه الفرقة فلسفتها حول ما عرف بالامامة المستقرة والامامة المستودعة وهي فكرة تقوم على امكان انتقال الامامة الى غير أبناء الأئمة في ظروف خاصة من مراحل الدعوة استنادا الى فكرة البتوة الروحانية حيث يسمى الامام في هذه الحالة بالامام المستودع . وقد أتينا على تفاصيل هذه الفكرة عند بحثنا لفلسفة النسب الروحاني عند جماعة اخوان الصفاء (٢) .

وعلى هذا الأساس كان اهتمام الاخوان بكيفية سياسة الأصحاب باعتبارهم أصحاب النسب الروحاني ، والدعوة الى عدم تمييز أصحاب النسب الجسماني عنهم (٣) .

وتبدو أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند الاخوان من جانب آخر ، باعتبارها أحد مبادئ التنظيم السري للجماعة بهدف تنمية حجم العضوية وجذب الأنصار والأتباع مع ضرورة مراعاة الحرص في اختيار الأصدقاء والأتباع واختبارهم قبل ايقافهم على أسرار الجماعة حتى لا تتعرض لانكشاف أمرها ، على النحو الذي تعرضنا له في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

ولعل ما ذهب اليه الاخوان فيما يتعلق بالسياسة الخاصة من أنها « معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشتة » ، هو ما ذهب اليه الفارابي بتفصيل أكبر في الفصل الذي خصصه لبحث سياسة المرء لنفسه ، أو ما يجب أن يستعمله المرء في أمر معاشه (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

(٢) انظر فلسفة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء ، المبحث السادس من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

(٤) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية

قديمية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .

وما قصده الفارابي من سياسة المرء لنفسه ، هو نفس مضمون القسم الذي خصصه ابن سينا للنظر في « سياسة الرجل دخله وخرجه » ، حيث عرض فيه لأنواع الكسب وحسن الانفاق وضرورة الادخار ، والسياسة الناجحة التي يمكن للمرء سلوكها فيما يتعلق بهذه الامور الثلاثة (١) .

ومن الملاحظ أن الفارابي لم يتعرض لسياسة الاهل والاولاد والخدم والغلمان وما شابههم . واذا كان اخوان الصفاء قد تعرضوا لكيفية سياسة هؤلاء بصورة اجمالية الا أن ابن سينا قد بحث هذا الأمر في ثلاثة أقسام هي (٢) .

(أ) في سياسة الرجل أهله . وقصد بالأهل الزوجة .

(ب) في سياسة الرجل ولده ، بمعنى أسلوب سياسة الأبناء منذ ولادتهم حتى تزويجهم .

(ج) في سياسة الرجل خدمه (٣) ، حيث تعرض في هذا القسم لكيفية اختيار الخدم وكيفية ترتيبهم واختيار كل منهم للأمور التي يصلح لها ، وكيفية معاملتهم وتأديبهم .

أما سياسة الأصحاب التي أولاها الاخوان أهمية خاصة نظرا لما يحتله الصاحب أو الصديق في فلسفتهم النظرية عموما وفلسفتهم العملية خصوصا ، فقد تعرض لها الفارابي في القسم الذي خصصه للبحث في سياسة المرء مع أكفائه ، حيث قسم الأكفاء الى نوعين : أصدقاء وأعداء ، كما قسم الأصدقاء الى صنفين : الأصدقاء المخلصون ، والأصدقاء المتظاهرون بالصدقة ، وقسم الأعداء الى صنفين : الأعداء ذوو الأحقاد ، والأعداء الخسار . وقد جعل لكل صنف من هؤلاء سياسة خاصة ، كما قسم سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء الى أربع طبقات مع ذكر « ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع كل طائفة منها » (٤) .

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية قديمة .. المرجع السابق ، ص ٩ - ١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١ - ١٧ .

(٣) برقد شبه ابن سينا الخدم والقوام بالنسبة للانسان كالجوارح بالنسبة للجسد ، وفي هذا يقول « لأن من كفاك التعاطى بيدك فقد قام مقامها ، ومن كفاك السعى برجلك فقد ناب عنك منابها » . ومن ثم فلا غرابة حينما يعتبر اخوان الصفاء الخدم والغلمان والمبيد والحاشية من اهل أو اصحاب النسبة الجسمانية (الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩) .

(٤) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية قديمة .. مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٢٨ .

أما ابن سينا فلم يتعرض لسياسة الأصدقاء ، لأن كتابه في السياسة — كما يعترف هو نفسه — كان قاصرا على دراسة « ما يحق على الرجل فعله في تدبير نفسه وما يشمل عليه منزله » (١) من الأهل والولد والخدم والدخل والخرج أو الكسب والاتفاق .

٥ — السياسة الذاتية :

والنوع الخامس من أنواع السياسة هو السياسة الذاتية التي تعنى معرفة كل انسان نفسه وأخلاقه ، وتفقد أفعاله وأقاييله في حالة شبهة وغضبه ورضاه ، والنظر في جميع أموره » (٢) .

ولما كانت أمور الانسان الذاتية تنحصر جميعها في ناحيتين لا ثالث لهما وهما أمور الجسد وأمور النفس ، فقد عالج الاخوان هاتين الناحيتين في فصلين مستقلين الأول خاص بالسياسة الجسمية ، والثاني خاص بالسياسة النفسية . وهدف الاخوان من ذلك هو أن « يكمل لك يا أخي معرفة مداواة الأنفس والأجسام ، فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المنزلتين » (٣) .

وقد علق الاخوان أهمية كبيرة على السياسة الذاتية . وسبق لنا الإشارة الى قولهم بأن من استطاع أن يسوس نفسه أمكنه ان يسوس الأهل والخدام والغلمان ، الى أن ينتهي به الأمر الى امكان سياسة الناموس الالهى (٤) .

وقد تابعهم في هذه الفكرة ابن سينا حين عبر عن ذلك بقوله « ان أول ما ينبغي أن يبدأ به الانسان من أصناف السياسة سياسة نفسه ، اذ كانت نفسه أقرب الأشياء اليه وأكرمها عليه وأولاها بعنايته ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يعب بما فوقها من سياسته لمصر » (٥) .

ومن ثم كان مضمون رأى ابن سينا في سياسة المرء نفسه ، هو نفس مضمون رأى الاخوان حول السياسة النفسانية ، حيث يهدف كل

(١) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية قديمة مرجق سابق ، ص ١٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٤ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٤ — ٢٥٨ ، ٣٣١ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨ .

(٥) الأب لويس معلوف ، كتاب السياسة لابن سينا ، مقالات فلسفية قديمة

مرجع سابق ، ص ٦ .

من الاخوان وابن سينا الى الحث على اكتساب الفضائل وتنميتها ، وترك
الرزائل وامانتها (١) .

اما الفارابي فرغم أنه لم يخصص قسما في رسالته لبحث
السياسة الذاتية أو السياسة النفسانية بالمفهوم الذي قصده كل من
اخوان الصفاء وابن سينا (اذ قصر بحثه فيما يتعلق بسياسة المرء نفسه
على سياسة الدخل والخرج) الا أنه أشار في مقدمة رسالته الى ضرورة
اهتمام المرء باكتساب الفضائل والابتعاد عن الرذائل ، وأن عليه أن
يتمسك بالأمر المحمود الذي يلقاه ، وأن يتحرز ويتجنب الأمر
المذموم (٢) .

(١) أنظر رأى اخوان الصفاء ورأى ابن سينا في هذا الصدد (المرجع السابق ،
ص ٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٨) .
(٢) الأب لويس شيخو ، رسالة في السياسة لابي نصر الفارابي ، مقالات فلسفية
قديمة ، ص ٢٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

المبحث السادس

المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي

من الضروري قبل التعرض لفكرة المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء أن نقف على بعض الأفكار التي تعتبر مداخل لهذا الموضوع . وتنحصر هذه المداخل والمقدمات في تصور الاخوان للحياة البدائية أو حالة الفطرة الأولى ، وأنواع الاجتماعات الكاملة في رأيهم ، والغرض من الاجتماعات الفاضلة والأسباب التي تحول دونها في تصورهم .

أولا - حياة الفطرة الأولى في نظر اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن الحياة الأولى أو الحياة البدائية أو حياة الفطرة ، حياة خير خالية من الشرور ، يعتمد فيها المرء على نفسه ، ولا يترك تصريف أموره لغيره ، بل يتصرف برأيه في مصالحه في الأوقات التي تدعوه فيها طباعه . فالإنسان يكون « في غاية الاعتدال في حالة الفطرة » (١) . وقد صور الاخوان حياة الفطرة هذه على لسان الحيوانات - التي ترمز الى جماعة اخوان الصفاء كما سبق أن ذكرنا - بقولهم بأن كل طائفة من الحيوانات كانت تذهب وتجيء « في بلاد الله في طلب معاشها ، وتتصرف في صلاح أمورها ، كل واحد مقبل على شأنه في مكان موافق لما ربه من برية أو أجمة أو جبل أو ساحل أو تلال أو غياض أو رمال ، كل جنس منا مؤالف لأبناء جنسه ، مشغولين باتخاذ نتاجنا وتربية الأولاد في طيب من العيش بما قدر الله لنا من الماكل والمشارب والتمتع ، آمنين في أوطاننا معافين في أبداننا ... » (٢) .

ويرى الاخوان أن الخروج من حالة الفطرة هذه ، تؤدي الى أن يصبح الإنسان - مرموزا اليه بالحيوان أيضا - ممنوعا من التصرف برأيه في

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٨ .

- مصالحه وفي الأوقات التي تدعوه إليها طباعه المركوزة في جبلته (١) .
- وهو ما اشرنا اليه من قبل بفكرة العصر الاجتماعي (٢) .

ومفهوم الاخوان لحالة الفطرة الأولى ، وانها كانت حالة خير وسلام بين البشر ، يتصرف فيها كل واحد بطبيعته الفطرية الحرة بذل حرية وامن وطمانينة ، قد نادى به كثير ممن سبقهم ولحقهم من مفكرى اليونان والرومان وأوربا في العصور الحديثة الذين أقاموا على فكرة تمنى العودة الى حالة الفطرة الأولى صرح تفكيرهم السياسى . كما عارض بعض هؤلاء الغلاسنه التصور بأن حالة الفطرة كانت حالة خيره وقالوا بأن تلك الحالة كانت تمثل صراعا دائما بين البشر ، وأن الاجتماع البشرى لم يتم الا بقصد الخروج من هذه الحالة التي لم يكن الانسان فيها الا ذئبا على أخيه الانسان (٣) .

ان طبيعة التكوين الذهنى البشرى التي تجعل من الماضى عصرا ذهبيا ، تعود الى رد الفعل الناتج عن الاحتجاج على الواقع . فأسطورة العصر الذهبى تزداد بريقا كلما أوغل الانسان فى بؤس الواقع . وهى تأخذ أيضا بعدا جديدا . انها تعيد صياغة الحاضر ، أو هى على الأصح تعيد صياغة مضمونها لتعبر عن احتجاج انسان أو جماعة ما على هذا الحاضر . فهذه الأسطورة تعبر عن الحاضر فى شكل نفى له ، وتجاوز ، وبمعنى آخر تصبح أيديولوجية . والواقع أن الاخوان فى تصويرهم لحياة الفطرة التي كان يحياها البشر ، على أنها حياة خير ، تشير الى أنهم كانوا يفكرون فى المستقبل بعقلية الماضى ، كما تشير الى أن الواقع الذى يحياه الناس على عصرهم لم يترك للناس حرية التصرف فى أمورهم ، وبمعنى آخر يشهرون بالنظام القائم « دولة أهل الشر » ويدعون الى العودة الى حالة البساطة التي يمثلها الماضى ، والعودة الى الحالة البدائية للمجتمع البشرى التي كان فيها كل انسان يتمتع بكامل حريته دون قيود « كل واحد

- (١) يرى الاخوان أن الخروج من حال الفطرة الأولى بدأ منذ ظهور الحكام « منذ خلق آدم وجعله خليفة فى الأرض » (المرجع السابق ، ص ٢٠٨) ويستفاد مما ذكره البغدادي عن القرامطة أنهم قالوا أن الأنبياء والحكام كانوا سبب استعباد الناس وشقاؤهم ماديا (البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، ٢٨٨) .
- (٢) أنظر أثر العوامل الاجتماعية على طبائع الأمم عند اخوان الصفاء ، الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا البحث .

- (٣) أنظر : العقد الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، مرجع سابق ، ص ٧٦-٨٣ ، ٩٠ ، ٢٥٥ وما بعدهما . ومن الطريف أن البعض يقابل بين « عصر الجاهلية » قبل الاسلام ، وبين « حالة الطبيعة » State of Nature عند هوبز - بل يرون أن هوبز ربما تأثر فى تصوره لحالة الفطرة الأولى ، بما قرأه فى التاريخ الاسلامى عن صورة عصر الجاهلية . انظر :

Ilyas Ahmad, The Social Contract and the Islamic State, Allahabad 1944, pp. 21-38.

مقبل على شأنه في مكان موافق لمآربه ، والتي كانت فيها تل جماعة
« تذهب وتجيء في بلاد الله في طلب معاشها ، وتتصرف في صلاح
أمورها » ، وكان فيها كل جنس مؤلف لأبناء جنسه ، مشتغلين باتخاذ
نتاجنا وتربية الأولاد في طيب من العيش ، وهكذا يبدو حنين الاخوان الى
نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة . حين تان الافراد
جميعا يكونون أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل فرد أن الباقي هم آباؤه
وأميته وأخوته ، وتلك هي بعينها نظرة المجتمعات القبلية وعلاقاتها
القائمة على وحدة الدم في المقام الأول . وهذا الحنين يلزم عادة الفئات
المضطهدة ويحركها دوما في اتجاه ايجابي لمحاولة الوصول للمشاكل
الاجتماعية كما أن ذلك الحنين يظل ينمو ويتعمق الى أن يستقر ويكمن في
ضمير هذه الفئات المضطهدة (كأيديولوجية) لها ، قوامها رفض الحاضر ،
ورسم المستقبل في ضوء العصر الذهبي .

ثانيا - أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء :

تنحصر أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء في ثلاثة
أنواع هي :

١ - المدينة .

٢ - الأمة .

٣ - الدولة العالمية .

ويرى الاخوان أن « المدينة » هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة .
ويشبهون المدينة وتركيبها ببنية « الجسد وتركيب أجزائه وتآليف
أعضائه » (١) ، كما يشبهون أهل المدينة بالنفس الساكنة في الجسد ،
وأعمال أهل المدينة وتصرفاتهم فيها بأعمال النفس وتصرفاتها مع الجسد ،
ويشبهون المحال والمنازل والبيوت في المدينة بأعضاء الجسد ومفاضله
وأوعيته (٢) .

واذا كان الاخوان يرون أن « المدينة » تمثل مركز وحدة اجتماعية
متكاملة ، متأثرين في ذلك بفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ، إلا أنهم
رأوا أن هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة تتمثل في « الأمة »
« والدولة العالمية » ، وهو شيء لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغترفوا
كثيرا من فلسفاتهم ونظرياتهم على الأرجح . ولعل ذلك يرجع الى تأثرهم

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .

بتعاليم الدين الاسلامي الذي يهدف الى اخضاع العالم كله لحكومة واحدة هي حكومة الخليفة أو الامام . أما فلاسفة اليونان فلم تكن لديهم تلك الفكرة ، ومن ثم كانت الوحدة الاجتماعية المثالية التي فكروا فيها ووقعت عليها تشاهداتهم هي « المدينة » .

والأمة في رأى الاخوان هي تلك التي تختص بصفات وطبائع وأخلاق وسجايا وموقع جغرافى ووحدة تاريخية ووحدة عادات وتقاليد ، بحيث تميزها عن الأمم الأخرى على النحو الذى فصلناه عند عرضنا لمفهوم الأمة عند اخوان الصفاء (١) . ومن ثم فالأمة تمثل وحدة اجتماعية اكبر من المدينة .

ويتصور الاخوان أن هناك اجتماعا أكبر من ائمة يمكن تحقيقه فى شكل دولة عالمية يشملها دين واحد وشرعية واحدة . وفى هذا يقول الاخوان « فاما جملة العالم بأسره ، الحى الناطق ، المشتملة عليه الصورة الانسانية ، فهذا أيضا اذا شمله دين واحد ، وعبادة واحدة ، كمثل جسم واحد ، وانسان واحد ، وقد صار كله تحت أمر رسول واحد ، ودين واحد » (٢) . ويتكرر نفس المعنى فى قولهم « أن عالم الانسان بجملته ، اذا شمله دين واحد وشرعية واحدة ، كان كانسان واحد » (٣) .

مقابلة بين أنواع الاجتماعات الكاملة عند اخوان الصفاء والفارابى :

وقد نهج الفارابى نفس نهج اخوان الصفاء حينما تكلم عن الاجتماعات الانسانية (٤) ، وان كانت أفكار الفارابى فى هذا الصدد أكثر وضوحا وأيسر موردا . فهو يقسم المجتمعات الانسانية الى « كاملة وغير كاملة » . ويقصد بالمجتمع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعى بوجه كامل ، أما غير الكامل فهو ما لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو ما يتحقق فيه التعاون بصورة كاملة . ويقسم المجتمعات الكاملة الى ثلاثة مجتمعات هي :

- ١ - المجتمعات العظمى .
- ٢ - المجتمعات الوسطى .
- ٣ - المجتمعات الصغرى .

(١) أنظر طبائع الأمم وسجاياها عند اخوان الصفاء ، الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا البحث .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ١١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٩ . وتكرر نفس المعنى فى نفس الجزء ، ص ٢٣٢ .

(٤) الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ - ٩٧ .

والمجتمع الأعظم . وهو أكثرها كمالا ، يعنى انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد .

والمجتمع الأوسط ، وهو ما يليه كمالا ، يعنى اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة .

والمجتمع الأصغر ، وهو أدناها فى الكمال ، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة ما بحكومة مستقلة كذلك .

أما المجتمعات غير الكاملة ، فهى الاجتماعات التى تقل عن المدينة مثل اجتماع القرية والمحلة والسكة والمنزل .

ويقرر الفارابى أن « الخير الأعظم والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها » (١) .

ومن الملاحظ أن الفارابى لم يتعرض بشئ من التفصيل لأنواع الاجتماعات الكاملة العظمى والوسطى ، بل قصر كلامه على اجتماع المدينة فقط (٢) ، فى حين أن اخوان الصفاء قد توسعوا أكثر منه فى القاء الضوء على فكرتى الأمة والدولة العالمية .

وعلى أية حال ، فقد فهم كل من اخوان الصفاء والفارابى أن المجتمعات الانسانية يمكن أن يختلف واحدها عن الآخر . فبينما توجد المجتمعات الكاملة ، توجد أيضا المجتمعات غير الكاملة . وحتى المجتمعات الكاملة ، فإنها تنقسم الى مجتمعات أو مدن فاضلة وإلى أخرى غير فاضلة .

(١) المرجع السابق ، ص ٩٧ . وللاخوان فكرة غامضة قد تدل على أن القرية لا تستطيع أن تعيش بدون المدينة ، ومن ثم قد يشير ذلك الى أن الاجتماع الذى هو أقل من المدينة لا يكون اجتماعا كاملا . فقد أورد الاخوان محاوراة بين أهل المدن وأهل الدير من الأعراب والبوادر حول مدى إمكان بيع الحيوانات وأخذ أمانها ، حيث يرى أهل الدير أن ذلك يؤدى الى هلاكهم وهلاك أهل المدن جميعا ، فيقول أهل الدير فنبقى عراة حفاة أشقياء بسوء الحال ، ويكون للموت خيرا لنا من الحياة ، ويصيب أهل المدن مثل ما أصابنا ٠٠ (الرسائل - الجزء الثانى ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧) .

(٢) يرى البعض أن سبب قصر الفارابى كلامه على اجتماع المدينة يرجع الى أمرين : أولهما أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه صعب التحقيق . والثانى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات ، وبفسادها يمتورها الفساد (د . على عبد الواحد وافي ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥) .

ثالثا - الفرض من الاجتماعات الفاعلة والاسباب التي تحول دونها عند اخوان الصفاء :

يرى اخوان الصفاء أن الاجتماع الفاضل بين البشر يؤدي في النهاية الى صلاح البلاد . لأن الاجتماع يؤدي الى حدوث الصداقة ، والصداقة هي أساس الأخوة بين الناس ، والأخوة هي أساس المحبة بينهم ، والمحبة تؤدي الى اصلاح الأمور الذي فيه صلاح البلاد ، وصلاح البرد يؤدي الى حفظ العالم وبقائه وبقاء النسل (١) .

أما الأسباب التي تمنع الناس من الاجتماع الفاضل ، فهي تكمن في رأي الاخوان في أسباب أربعة هي (٢) :

١ - سوء أعمال الناس .

٢ - فساد آرائهم .

٣ - رداءة أخلاقهم .

٤ - تراكم جهالاتهم .

ويخلص الاخوان من فكرة الفرض من الاجتماع الفاضل والاسباب التي تحول دون حدوثه ، الى أن اجتماع جماعتهم وتعاونهم هو الاجتماع الفاضل والتعاون المثالي ، لأن العلة التي تجمعهم علة مثالية هي التعاون لصلاح الحياة الدنيا والفوز في الآخرة ، ولأن السبب الذي يحفظ لهم دوام هذا الاجتماع الفاضل سبب مثالي هو « المحبة والرحمة والشفقة والرفق من كل واحد منهم ، والمساواة فيما يريد ويحب ويبغض ويكره لنفسه » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٨ . ومن الملاحظ . أن أبا العلاء المعري - وقد أشرنا الى علاقته بجماعة اخوان الصفاء في الفصل الأول من الباب الأول - يرى أيضا أن صلاح البلاد يكمن في بقاء العالم وبقاء النسل ، ولكنه يعرض هذه الفكرة بأسلوب عكسي ، اذ يجده يقيس الوضع الراهن - في زمانه - في منتهى فساد ، على الصورة الفكرية التي ينبغي أن يكون عليها في غاية كماله فاذا الفرق شاسع . ونجده وقد ساء ظنه بالحكام ورجال الدين الذين يعتمد عليهم في قيام العدالة وانتشار الفضيلة حتى لم يعد يراوده أمل بقيام اصلاح أو تحقق استقامة ، فنادى لذلك بالانقراض عن طريق الامتناع عن النسل ورأى فيه الوسيلة العملية الوحيدة للقضاء على الفساد (ص ٥٠ كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٢٤) . ومن ثم نجد أن الاخوان يرون أن صلاح العالم في بقاء النسل ، بينما يرى أبو العلاء أن مقاومة فساد العالم في الامتناع عن النسل .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

مفهوم المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء :

لما كان الانتقال من حال الفطرة الأولى سبب شقاء البشر ، ولما كانت المدينة هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة ، ولما كانت المجتمعات الفاضلة تؤدي الى صلاح البلاد ، ولما كان هدف اخوان الصفاء من الاجتماع هدف مثالي وهو التعاون من أجل تحقيق صلاح الدنيا والفوز في الآخرة بروح تسودها المحبة والشفقة والرفق ، فإنه لا يبقى أمام الاخوان سوى البدء في اتخاذ الاجراءات العملية لتحقيق أهدافهم عن طريق بناء المدينة الفاضلة التي هي غايتهم من الاجتماع ، والتي فيها تتحقق سعادة الأفراد على أكمل وجه . ولا يكون تحقيق ذلك الا اذا تعاون أهل المدينة الفاضلة على الأمور التي تؤدي الى نيل السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذي يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه . وقد عبر الفارابي فيما بعد عن نفس الفكرة بقوله « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . . . والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » (١) .

ويرى الاخوان أن البداية العملية هو أن « نجمع قوة أجسادنا ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبنى مدينة فاضلة روحانية » (٢) ويحث الاخوان على الاسراع في اتخاذ الاجراءات العملية بقولهم « فيجب الآن أن نأخذ في بناء المدينة التي تضم شملنا وتجمع جملتنا ، ونتخذها دارنا ، ونجعل فيها قرارنا ، ومن استجاب اليها » (٣) .

وقد قصد الاخوان بمدينةنتهم الفاضلة وكونها مدينة «روحانية» اقامة تنظيم سرى ، لأن بدء بنائها سيتم في عهد أو دور الستر (٤) ، حيث لا يكون للامام على شيعته سوى سلطة روحانية ، أو بمعنى آخر يكون مالكا للنفوس دون الأجساد . وتظل مدينة اخوان الصفاء مدينة «روحانية» الى أن يدور القران ويظهر السابع أو المهدي المنتظر الذي سيحقق الوجود المادي للمدينة الفاضلة الروحانية ، لأنه سيملك السلطة الروحانية

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

(٤) يرى ماركيه أن المدينة الروحانية لاخوان الصفاء جماعة سرية بل أكثر من ذلك

م حزب سياسي مستتر . Une Société Secrète ou plutôt un

Parti Politique Clandestin.

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, op. cit., p. 512).

وقد بحثنا هذا الموضوع في فصل التنظيم السرى .

والسلطة الجسمانية على أهل المدينة « فإذا جاء السابح ملك النفوس .
والأجساد » (١) .

ويرى الاخوان أنه لكي تكون مدينتهم الفاضلة الروحانية متميزة .
تماما عن باقي المدن التي أطلقوا عليها اسم « المدن الجائرة » ، يجب أن
تتوافر الشروط الآتية :

١ - يجب أن يكون أهل المدينة الفاضلة أختيارا حكماء فضلاء مستبصرين
بأمور النفس والجسد وكافة أحوالهما ، وكل ما يؤدي الى البقاء على
الحالة الصالحة (٢) .

٢ - ينبغي أن يكون لأهل المدينة الفاضلة أسلوب في التعامل فيما بينهم ،
وأسلوب آخر في معاملة أهل المدن الجائرة . فيكون لهم فيما بينهم
سنن كريمة (٣) .

٣ - يجب أن تكون مدينة الاخوان الفاضلة مدينة روحانية خالصة لكي
لا يصيبها ما يصيب الأجساد وأهل المدن الجائرة من تقلبات وآكدار .
فيرون أنه لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض حيث تكون
أخلاق سائر المدن الجائرة ، ولا ينبغي أن تكون على وجه الماء ولا على
وجه البحر لئلا تصل اليها أمواجه وزفرائه واضطرابه وتحوله ،
ولا ينبغي أن تكون في الهواء حتى لا يصعد اليها دخان المدن الجائرة .
فتكدر أهويتها أو دخان أهل الأرض وما يتصاعد من أعمالهم القبيحة .
وأفعالهم الرديئة (٤) .

وخلاصة رأى الاخوان في هذا الصدد هو أن تكون لمدينتهم
سياسات نفسانية في دور الستر ، تختلف كلية عن السياسات
الجسمانية التي تتم في المدن الجائرة أو المدن القائمة فعلا والتي يتحكم
حكامها ورؤساؤها في الأجساد . وهذا الشرط يهدف الى تحقيق
طمأنينة الانسان الخير وسلامته بمنأى عن الأشرار وتجنب الشرور
ما وسعت القدرة .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧١ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ص ٣٧٢ .
ويؤكد مارتيه نفس الفكرة

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., 562-563.

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٢ ، الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٢ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧١ - ١٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ،
ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

٤ - ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة مرتفعة عالية ، بحيث لا ينالها
الأبصار ولتكون مشرفة على سائر المدن لكي يشاهد أهلها أحوال
أهل سائر المدن والامصار في كل الأوقات (١) .

٥ - يجب أن تؤسس هذه المدينة على تقوى الله لكي لا ينهار بناؤها ، وأن
تقوم أركانها ويشيد بنيانها على الصدق والصفاء والوفاء والأمانة ،
لكي تدوم ويكون كمالها محققا للغاية القصوى التى هى الخلود فى
النعيم (٢) .

ومدينة إخوان الصفاء بهذه الأوصاف والشروط ، تشبه
الجمهورية (٣) التى تصورها أفلاطون لتكون مؤثلا للفلاسفة ، وأنها مدينة
فاضلة الهية سماوية ، تحقق - فى تصورهِ - العدالة المطلقة ، ومن ثم
فلا محل لها على هذه الأرض (٤) .

وفى تصورى أن الفرق الأساسى الذى يميز بين فلسفة المدينة
الفاضلة عند إخوان الصفاء عن تصور أفلاطون ، هو أنها عند الإخوان كانت
لا تمثل أحلاما سياسية فحسب ، بل أخذت شكلا تطبيقيا ، ولم تكن
مدينتهم الروحانية سوى المرحلة الأولى فى خططهم العملية لاقامه دولة
جديدة روحانية جسمانية . ومن ثم كانت المدينة الروحانية مدينة قائمة
بالفعل داخل الدولة الجسمانية أو « المدينة الجائرة » .

ويمكن القول بأن مدينة إخوان الصفاء الفاضلة بقدر كونها واقعا
أرضيا ، فهى مؤلفة من مادة وشكل . فالمادة هى جماع الحاجات التى تدفع
الناس للتجمع ، لأنهم لا يستطيعون ارضاء هذه الحاجات وأن يكونوا
سعداء ما ظلوا منعزلين . أما عن الشكل ، فانه لا شئ آخر سوى القانون
الذى يتحكم عليه ألا يكون من وضع البشر لكي يكون مثاليا . وعلى ذلك
فإن المدينة الفاضلة تنتج من الاتحاد الحقيقى لتلك المادة بهذا الشكل .
وما لم يتم هذا الاتحاد لا تكون المدينة فاضلة ، بل تكون مدينة جائرة .
ولذا نرى الإخوان يقسمون أهل مدينتهم الفاضلة الروحانية الى أربع
مراتب ، ويتضح ذلك من قولهم « وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٣ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٢ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٣ .

(٣) لجمهورية أفلاطون عنوان باليونانية بوليتيا هو *Politeia* أى سياسة المدينة

ولأرسطو كتاب يحمل نفس العنوان هو ما عرف بكتاب السياسة ، وقد ترجم العرب
« بوليتيا » أفلاطون بمعنى « المدينة الفاضلة » . أما الترجمة السائدة فى الغرب فهى

« الجمهورية » (د . أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون مرجع سابق ، ص ١٣٣) .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

مرتبا أربع مراتب : احدهما مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع ،
والثانية مرتبة ذوى الرياسات ، والثالثة مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهى ،
والرابعة مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة » (١) .

الفرق بين المدينة الفاضلة والمدن الجائرة عند اخوان الصفاء :

ان مدينة اخوان الصفاء مدينة مثالية « مدينة روحانية فاضلة
شريفة » (٢) ولهذه المدينة شريعة عقلية وفلسفية خاصة (٣) . ومن ثم
فهى تختلف عن المدن العادية أو المدن التى أطلق عليها الاخوان « المدينة
الجائرة » ولعل أوجه الاختلاف بين المدينة الفاضلة والمدن الجائرة - فى
رأى الاخوان - تنحصر فيما يلى :

١ - المدينة الفاضلة لا يدخلها الا من توافر فيه حدا أدنى من العلم
« لا يمكن أحدا أن يدخل مدينتنا هذه متى لم يكن علمه مساويا
لعلمنا » (٤) أما المدن غير الفاضلة فلا يشترط أن يكون كل سكانها
علماء فضلاء ، بل تجمع الأخيار والأشرار والعلماء والجهال والمصلحين
والمفسدين وأقواما مختلفى الطباع والأخلاق والآراء والأعمال
والعادات (٥) .

٢ - المدينة الفاضلة تشبه جزيرة مخصصة كثيرة النعم يسود بين أهلها
المحبة والرحمة والشفقة . أما المدينة الجائرة فتشبه جزيرة وعرة
جبلية مليئة بالسباع الضارية ، ويتسم أهلها بالتنافر وسوء
الأخلاق ، ولا تربطهم أواصر المحبة بل نشبت بينهم العداوة
والبغضاء ونيران الحرب (٦) .

٣ - يشبه الاخوان المدينة الفاضلة بالدار الآخرة وتعيها ، وبشبهون
المدينة الجائرة بالحياة الدنيا وجحيمها (٧) .

وتجدر الإشارة ، ونحن بصدد التفرقة بين المدينة الفاضلة والمدن .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٢ - ١٧٤ . وقد تعرضنا بالتفصيل لمراتب
أهل المدينة الفاضلة فى المبحث الثانى من الفصل الثانى من الباب الأول .
(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٢ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٣ ، ٤٧٦ ، الرسائل ، الجزء الرابع ،
ص ١٨ ، ١٣٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٧ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٤ .

الجائرة عند اخوان الصفاء ، الى أن الفارابي حينما كتب مؤلفه « في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة » ، إنما كان يعرض آراء من سبقوه في هذا الصدد ، الذين تخيلوا مجتمعا صالحا من نوع المجتمعات التي فدر فيها طائفة من فلاسفة اليونان كأفلاطون في جمهوريته وجمبون في مدينة الشمس (١) ، وكما فكر فيها اخوان الصفاء باعتبارهم اصحاب اول يوتوبيا في الفكر الاسلامي .

واذ يرى الفارابي أن الاجتماع الفاضل يتحقق في المدينة الفاضلة التي تشبه في تركيبها وترتيب أعضائها تركيب الكون والأفلاك أو العقول المتفارقة وترتيبها ، والتي تشبه أيضا البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تكميم الحياة للكائن الحي وحفظها عليه ، نجده يذكر مضادات المدينة الفاضلة والتي تتمثل في المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة .

وبالرغم من أن الفارابي تعرض لمجموعة من المدن غير الفاضلة وجعل سمات خاصة لكل مدينة منها (٢) ، في حين أن اخوان الصفاء لم يدكروا سوى مدينة واحدة مضادة للمدينة الفاضلة هي « المدينة الجائرة » ، إلا أن سمات مدن الفارابي المضادة وطباع أهلها لا تخرج عن تلك السمات والطبائع التي وصف بها الاخوان المدينة الجائرة وأهلها .

نظام المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء يقابل نظام الكون والأفلاك :

ان تدبير مدينة اخوان الصفاء الفاضلة - باعتبارها مدينة مثالية - يكون على أتقن ما تقتضيه السياسة الربانية والعناية الالهية . فيشبه الاخوان العالم أو « الانسان الكبير » ونظام تركيب أفلاكه وترتيبها وأجزائها وأعضائها المختلفة ، بنظام المدينة وترتيب أعضائها وأجزائها المختلفة . كما يشبهون النفس الكلية وسريان قواها المختلفة في عالم الأفلاك ، بملك المدينة وقواه المختلفة السارية في أتباعه والحاضمين لحكمه من أعلى المراتب حتى أدناها . « وأن ذلك الملك يسوس تلك المدينة وأهلها على أحسنها من مراعاة أمورهم واحدا واحدا ، صغيرهم وكبيرهم ، أولهم وآخرهم ، لا يخل بواحد منها . . . » (٣) .

(١) لتفاصيل عن معنى اليوتوبيا ومدينة الشمس أنظر :

Jean Servier, Histoire de l'utopie, Gallimard 1967, pp. 61-74, 142-162.

(٢) خصص الفارابي فصلا للبحث في مضادات المدينة الفاضلة ، وفصلا آخر في أهل هذه المدن ، وفصلا ثالثا في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ، وفصلا رابعا في المدن الجاهلة (أنظر : الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة مرجع سابق . ص ١٠٩ - ١١٤ ، ١١٨ - ١٢١ ، ١٢٦ - ١٣٢ ، ١٤١ - ١٤٩) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١٥ - ٢١٦ .

ومن ثم يقابل الاخوان بين نظام المدينة ونظام الأفلاك ونسبة بعضها الى بعض فالشمس في الفلك كالملك في المدينة ، وسائر الكواكب كالجنود والأعوان والرعية في المدينة ، ونسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك ، والمشتري كالقاضي وعطارد كالوزير ، والقمر كولي العهد ... الخ (١) .

وهكذا يدور المجتمع السياسي أو الدولة وجودا وعدما حول الملك أو الامام حيث هو كالشمس في الفلك ، فبدون الشمس لا يكون للعالم حياة ولا وجود ، وبدون الملك لا يكون للمدينة حياة ولا وجود . وهذه الفكرة قريبة الشبه بما ذكره أفلاطون عن الشمس وأهميتها في العالم المحسوس، حيث هي التي تمنح الأشياء عين وجودها ، وهي سبب نشوئها ونموها ، دون أن تقع الشمس نفسها تحت الضرورة والصيرورة (٢) .

وآراء الاخوان في صدد المقابلة بين نظام الكون وترتيب الافلاك ، ونسبة بعضها الى بعض ، ونظام المدينة وترتيب أهلها وطبقاتها ونسبة بعضهم الى بعض ، تشير الى أنهم وضعوا نظريتهم في ترتيب المدينة على نسق السياسة الربانية في ترتيب الموجودات الطبيعية ، وذلك لكي تحاكي مدينتهم وتشبه النظام الذي وضعه الله سبحانه وتعالى للكون . وهذا يتفق مع ما يردده الاخوان كثيرا في رسائلهم في شأن معنى الفلاسفة ، التي هي « التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية » (٣) . وهو نفس معنى الفلسفة الذي ذهب اليه أفلاطون من قبل (٤) . وهذا يجرنا للحديث عن نظرية المثل الأفلاطونية وأثرها في فلسفة المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء .

فبالرغم من غموض نظرية الصور أو المثل مما أدى الى اثاره جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الغامضة « المثل » ، وحول المعاني التي يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية ، الا أنها تمثل محور الفلسفة الأفلاطونية وما اشتهرت تعاليم أفلاطون باسم « المثالية » الا لأن أفلاطون كان يرى أن « المثل » هو النموذج الأصلي لكل شيء ولكل

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٦ .

(٢) د . عثمان أمين ، الروح الأفلاطونية ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٣) انظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٠ .

(٤) افلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٦٧ وما بعدها . وانظر المعاني

المختلفة للفلسفة عند اليونان في : أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٧ - ٢٤ .

وضع ولكل تصور (١) . فأنه هو مثال الخير عند أفلاطون . وإذا كانت الفلسفة تطلب من صاحبها التطلع نحو الخير ، والصبر على بهاء نوره الساطع ، واستمداد لمحة من نور الخير تضيء نفسه ليُبصر الحقائق ، فلا غرابة أن تكون الفلسفة هي «التشبه بالاله بقدر الطاقة الانسانية» (٢) . كما يرى أفلاطون أن لكل شيء في عالم المحسوسات مثالا له في عالم المعقولات (٣) . وقد ظل إلى آخر حياته معتقدا نظريته المثل باعتبار أنها هي الحقائق ، وأن المحسوسات مظاهر لها . وهو بذلك قد ميز بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات ، حيث عالم المثل عالم خاص مقابل لعالمنا هذا ومستقل عنه وسابق عليه . وعلى أساس المثل كان يعسر وجود الموجودات (٤) .

ويمكن أن ندرك صدى نظرية المثل عند اخوان الصفاء في رسالة «الانسان عالم صغير» ، حيث يعبرون عن عالم المثل بفكرة «اللوح المحفوظ» التي استقوها من مصطلحات الدين الاسلامي ، فخصصوا في هذه الرسالة فصلا أسموه «في أن الانسان مختصر من اللوح المحفوظ» ضمنوه أفكارهم التي لا تختلف في جوهرها عن نظرية المثل الأفلاطونية (٥) .

ولا يعني لنا من نظرية المثل وصداها عند الاخوان ، إلا ما يتعلق من هذه النظرية بفكرة المدينة الفاضلة ورئيس المدينة الفاضلة . حيث يرى البعض أن نظرية المثل أو الصور تطبق على الدولة بدورها ، بحيث توجد «صورة» للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها (٦) . كما تطبق على رئيس المدينة الفاضلة أو الفيلسوف الذي يتشبه بمثال الخير في تصرفاته وفي رئاسته للمدينة . وإذا كان الفيلسوف هو الذي يتشبه بالاله بقدر طاقته الانسانية ، فالمدينة الفاضلة هي التي

(١) د. فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ١٤٣ ، د. عثمان أمين ، الروح الأفلاطونية ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٦٧ وما بعدها . وانظر الشرح الذي قدمه البعض للعلاقة بين مثال الخير وبقيّة المثل في :
W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1961, pp. 41-43;
J an Serrier, *Histoire de l'Utopie*, Op. Cit., pp. 313-347.

(٣) انظر : أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ - ٢٣٢ ، ٢٨٢ - ٢٨٨ .
(٤) انظر : E. Havelock, *preface to Plato*, London 1963, pp. 262-264;
Auguste Dies, *Autour de Platon*, Tome 2, Paris 1927, pp. 555-556.
(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٥٦ - ٤٧٩ ، الجزء الثالث ، ص ٢١٢-٢١٤ .
(٦) T. A. Sinclair. *A History of Greek Political Thought*, London 1959, p. 245.

تحاكى عالم السماء . وإذا كان أفلاطون قد صرح فى النواميس بأن الامور البشرية يجب أن تكون مرآة تنعكس عليها صورة المبدأ الخالد ، فإن الدولة حين يحكمها العقل تكون كالمثال حين ينزل من السماء الى الأرض ويعيش بين الناس (١) . وقد كان لمظرية المثل هذه - التى تجعل من الدولة ممثولا لنموذج أو مثال خالد ، والتى تجعل من الحاكم الفيلسوف ممثولا لمثال الخير أو الله - قد ظهر صداها لدى الاخوان فى فكرة الانسان الكلى أو الانسان الفاضل الذى يشمل أطباق السموات من لدن الفلك المحيط الى منتهى فلك لقمر وهو « عالم روحانى شريف نورانى قائم بذاته مستكمل لآلاته » ، وهو النموذج أو المثال للعالم الجسمانى (٢) . وعلى نفس النسق أيضا كانت النفس الكلية فى عالم الأرواح مثالا للنفس الناطقة فى عالم الأجسام ، وبمعنى آخر كانت نفس خليفة الله فى الأرض أو رئيس المدينة الفاضلة ممثولا للعقل الكلى الفعال (٣) . وقد انتقلت هذه الفكرة الى كتب فلاسفة ودعاة الحركة الاسماعيلية والدولة الفاطمية . فنجد أن للكلمة العليا والعقل الأول والنفس الكلية ممثولا تسمى « مظاهر » فى هذا الكون فمظهر الكلمة العليا هو قائم القيامة ، ومظهر العقل الأول هو حجة الامام ، ومظهر النفس الكلية هو النبى . وقد عرفت نظرية المثل عند دعاة الدولة الفاطمية بنظرية « المثل والمثول » ، وقد ورد هذا المصطلح عدة مرات فى كتاب « المجالس المستنصرية » على سبيل المثال (٤) . كما قال المؤيد فى الدين « خلق الله أمثالا ومثولات ، فجسم الانسان مثل ونفسه مثبول ، والدنيا مثل والآخرة مثبول ، وأن هذه الأعلام التى خلقها الله تعالى ، وجعل قوام الحياة بها من الشمس والقمر النجوم لها ذوات قائمة يحل منها محل المثل ، وأن قواها الباطنة التى تؤثر فى المصنوعات هى مثبول تلك الأمثال » (٥) .

وإذا كان أفلاطون قد أوضح الصورة المثلى والصورة المشوهة للدولة ، وأن الانسان الحكيم الذى يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير ،

(١) د. عثمان أمين ، الروح الأفلاطونية ، دراسات فلسفية . مرجع سابق ، ص ١٧ - ٢٨ ، ٣٢ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦١٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ - ٦ .

(٤) المجالس المستنصرية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٨ - ٩٩ .

(٥) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، المجلس ٢٠٨ « وللفزالي عبارة يستخلص منها تأثره بنظرية المثل ، حيث يقول « القلب مثل للآفة ، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود » () الفزالي ، كيمياء السعادة ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٢٤) .

هو الذى سيختار أنموذج الدولة المثلى ، ويحاول أن يرسم دولته على أساس هذا الانموذج القائم فى السماء لمن شاء أن يطالعه (١) ، فإن الامام وحده عند الاخوان هو الذى يتلقى الفيض والتأييد من العقل الكلى بوجه روحانى، ويوصله الى العالم بوجه جسمانى ، وهو الذى يستطيع فقط ان يقيم المدينة الفاضلة ، واذا لم يكن هذا الامام « الانسان الفاضل » هو رئيس المدينة ، فلا تكون المدينة مدينة فاضلة ، بل تكون مدينة جائرة .

وتجدر الاشارة الى أن هناك أوجه اتفاق وأوجه اختلاف بين آراء أفلاطون وآراء الفلاسفة المسلمين فى صدد المدينة الفاضلة ورئيس المدينة الفاضلة . ولئن دلت مواطن الاتفاق على مدى تأثير هؤلاء بأفلاطون ، فإن مواطن الاختلاف تدل على مدى تأثير البيئة الاسلامية عليهم .

وتتمثل أهم مواطن الاتفاق فى أن الاجتماع البشرى هو اجتماع طبيعى وهو وليد التعاون ، وأن أعضاء المجتمع كأعضاء الجسد أو كقوى النفس ، وأن نظرية الجمهورية أو المدينة الفاضلة تقوم على ثلاثة مبادئ :

١ - التخصص فى العمل ، حيث ينبغى أن يكون توزيع العمل حسب الكفاءة والاستعداد وتأكيد التفاوت الطبيعى بين البشر تحت شعار أداء كل لوظيفته الطبيعية .

٢ - التربية أو التنشئة السياسية ، حيث أن أفلاطون لا يقدم فى جمهوريته نظرية شاملة فى التربية ، بل يقدم منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب وهى الطبقة الحاكمة (الحراس والفلاسفة) (٢) ، وبالمثل نجد أن اهتمام الاخوان بالتنشئة السياسية كان منصبا على أعضاء جماعتهم بهدف خلق قادة أكفاء لحركتهم السياسية (٣) .

٣ - الحاكم الفيلسوف ، أى أن الحكم ينبغى أن يكون وقفا على الفلاسفة ، وأن حكم الملك الفيلسوف هو الذى سيضع حدا لشور البشر ، وهو البداية الحقيقية للعصر الذهبى للانسان . وكذلك الامام الحكيم الملهم هو فقط الذى يستطيع أن يقود البشر فى طريق الفضيلة والخير ، ويؤدى الى بلوغ السعادة . وعموما يمكن تفسير نظرية

(١) د . فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، مرجع سابق ، ص ٥٨ - ٥٩ ، ٥٤٦ .

(٢) أنظر : د . فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، مرجع سابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

١١١ - ١١٥ ، ١٢٧ وما بعدها .

(٣) أنظر المبحث الخاص بنظام المراتب عند الاخوان ، الفصل الثانى ، الباب

الاول .

المدينة الفاضلة والرياسة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين عموماً ،
وعند الاخوان والفارابي خصوصاً ، فى ضوء موقفهم المتأثر بالفلسفة
اليونانية من جانب ، والمتأثر بالعقيدة الاسلامية دون تدقيق فى
مسائل الامامة الشرعية وشروطها من جانب آخر . فصفت رئيس
المدينة الفاضلة عند الاخوان والفارابي تطابق من ناحية صفات
الحاكم الفيلسوف فى المدينة الفاضلة ذات الطابع الافلاطونى ،
وتطابق من ناحية أخرى صفات الامام الملهم الذى يوحى اليه .
وهذه المطابقة انما هى مطابقة بين الأرستقراطية الافلاطونية
والأرستقراطية الشيعية فى مستوى تركيبى عام . ولا يمكن اغفال
أثر نظرية الفيض الأفلوطينية وأثرها فى تصور فكرة التفاوت بين
طبقات البشر ومراتبهم وتفاوت عقولهم وانطباع أدناها بأعلامها ،
عند المفكرين الذين أخذوا بنظرية الفيض وخصوصاً مفكرى الشيعة
الذين أرادوا لجنمهم أن يكون أرستقراطياً يرأسه أئمة حكماء
ملهمون معصومون .

أما أبرز مواطن الاختلاف بين فلاسفة المدينة الفاضلة من المسلمين
وبين أفلاطون ، فيمكن تلخيصها فيما يلى :

- ١ - اذا كان رئيس جمهورية أفلاطون فيلسوفاً مختبراً يتأمل المثل ،
فئيس المدينة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين نبي أو امام حكيم
يتلقى الفيض الالهى .
- ٢ - لم يتعرض الفلاسفة المسلمون لمسألة شيوعية الملك والأولاد والنساء
فى طبقة الحكام ، لأنها تتنافى كلية مع تعاليم الدين الاسلامى .
- ٣ - اذا كان أفلاطون قد اضطر الى العدول عن « الجمهورية » الى مدينة
« القوانين » التى قال عنها أنها ليست الا المدينة السالية فى
الأفضلية (١) ، الا أن اخوان الصفاء والفارابي لم يروا أن هناك

(١) Bluck, Plato's Life and Thought, London 1949, p. 180.

ويرى أفلاطون أنه عدا الجمهورية أو مدينة القوانين ، أن هناك أربعة أنواع من
الحكومات المتدهورة هى : أ - حكومة الكرامة التيموقراطية أو التيماركية أى المدينة
التى يبتدىء حاكمها بالكرامة أو الشرف ، ثم ينغمس فى الشهوات الحسية ، وتمتد يده
الى الرشوة ، وينقلب حكام هذه المدينة الى اقطاعيين . ب - حكومة المال التى يطلق عليها
البلوتوقراطية أو حكومة القلة الأوليغارشية ، وفيها يظهر التقابل بين طبقتين هما القلة
الحاكمة والكثرة للحكومة ، وحين تفسد القلة يقوم صراع بين الطبقتين . ج - حكومة
الديمقراطية أى حاكم الشعب الذى يثب على الحكام الفاسدين ويقضى عليهم ويتنفس عبر
الحرية المطلقة والمساواة المزعومة ، وهذه هى القوضى . د - حكومة الاستبداد حين ينهض
من بين الشعب وهو فى حالة القوضى رجل يمسك زمام الحكم ليرعى مصالح الدولة
ومن الواضح أن أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون هى الحكومة الديمقراطية ، اذ فى =

مدينة تالية في الفضل للمدينة الفاضلة ، بل ذكروا أنه لن يكون هناك الا مدينة فاضلة أو مدينة جائرة أو مضادات للمدينة العاصمه ، ومن ثم فهم لا يعترفون بترتيب أفضليات للمدن وحكوماتها (١) .

٤ - ينظم أفلاطون طبقات الجمهورية بحسب قوى النفس فقط ، اما الفلاسفة المسلمون فقد جعلوها بحسب أعضاء الجسد الى جانب قوى النفس ، علاوة على استخدامهم لنظرية الفيض الافلوطينية مما ساعدهم على تصور طبقات ومراتب عديدة .

٥ - لم يتصور أفلاطون مجتمعا أكبر من المدينة أو الجمهورية ، أما اخوان الصفاء والفارابي فقد تصوروا مجتمعات أكبر من المدينة هي الامة والدولة العالمية ولعل عذر أفلاطون في ذلك هو أن « المدينة » كانت تمثل في عهده أرقى اجتماع بشري ، بل كانت تشكل آنذاك أول مجتمع مدنى ذو سلطة سياسية .

٦ - واذا ما طبقنا فكرة المثل على المدينة الفاضلة ، وجدنا أن أفلاطون يرى أن الخير الأسمى يمسك بمفتاح كل نظام وكل اجراء ، وان هذا الخير يسطع سطوع الشمس على المدينة المدركة التى ستكون المثل الذى تحتديه مدننا الأرضية ، والأساس المكين للعدالة الذى تستمد منه قوانين وشرائع هذه المدن . وكما أن الخالق فطر العالم المحسوس وعيناه مسطرتان على النموذج المثالى ، فكذلك السياسة ستضع بعلمها الملكى دستورا بعد أن تكون قد أخذت جوهريات الأمور بعين الاعتبار . وفى هذا الصدد نجد أن الأمر يختلف بالنسبة لاحوان الصفاء ، ولمن أخذ بفكرة المدينة الفاضلة بعدهم من الفلاسفة المسلمين وعلى الأخص الفارابي ، وذلك بسبب تنامي الافلاطونية الجديدة الممزوجة بالتأثيرات الأرسطوطاليسية التى قضت على ذلك الحائل بين العالم المدرك والعالم المحسوس عند أفلاطون من جانب ، وبسبب

الديمقراطية يصبح الشعب عبدا للعبيد ، ويرى أن الديمقراطية هى المدخل الرئيسى للاستبداد . :نظر فى هذا الصدد : -

Alexandre Koyre, Introduction à la Lecture de Platon, New York 1945, pp. 169-182.

أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ - ٢٨١ .
أولف جيجن ، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٤٦٢ - ٤٦٣ .

(١) يحاول البعض أن يجرى مقابلة بين صور التابع السياسى للحكومات عند كل من أفلاطون والفارابي لاثبات أن للمدينة الفاضلة عند الفارابي لا تعدو كونها نقلا عن الجمهورية . ومن ثم يقابلون بين الدولة الديمقراطية ومدينة التغلب ، وبين الدولة الأولبجارشبة ومدينة الندالة ، وبين الدولة الديمقراطية والمدينة الجماعية (عبد المجيد مزياف ، حدود الخيال السياسى عند الفارابي ، دراسات فلسفية ، مرجع سابق ، ص ١١٢ - ١١٣) .

اختلاف « خير » أفلاطون و « أحد » أفلوطين وعدم تطابقهما مع السبب الأول أو الله عند الفلاسفة المسلمين من جانب آخر . وعلى هذا فإن مدينة الاخوان الفاضلة - وكذا مدينة الفارابي - لن تكون نسخة لمثال تدركه الحواس تأمله مشروع فيلسوف (١) .

ويبدو أثر فلسفة اخوان الصفاء وأفكارهم حول المدينة الفاضلة ، والتي أخذ بها الفارابي فيما بعد - في استلهامها لدى هؤلاء الذين حاولوا ان يأخذوا بمدينتهم الفاضلة وأن ينفذوها في مدينة الله في مدينة هجر القرمطية . كما تتضح أيضا في محاولة الحسن بن الصباح في تأسيس نظام سياسى بمفهومه الخاص في العالم الاسلامى جاعلا نقطة انطلاقه حصنه في قلعة الموت . أما في المغرب ، فقد قامت الدعوة الفاطمية على أساس فكرة المدينة الفاضلة التي يرأسها أحد أئمة آل البيت كما تصورها رسائل اخوان الصفاء ، ثم تتجلى أيضا في مدرسة ابن العريف وتلميذه ابن قسي صاحب كتاب « خلع النعلين » الذي أقام مجتمعا عمليا أساسه فكرة المدينة الفاضلة كما تصورها اخوان الصفاء والفارابي ، هو مجتمع المريدين في الأندلس . ولعل الأثر الأكبر لفكرة المدينة الفاضلة ، انما كان في نطاق علم الاجتماع السياسى عند المسلمين، سواء كان بالأخذ أو بالنقد والرفض، اذ يتصور البعض أن علم الاجتماع السياسى عند الأشاعرة انما يكون تحت تأثير مضاد لعلم الاجتماع السياسى عند أصحاب نظرية المدينة الفاضلة ومضاداتها من المدن غير الفاضلة (٢) .

وفي اعتقادنا ، أن القيمة الحقيقية لأراء الاخوان حول المدينة الفاضلة، تكمن في حقيقتين أساسيتين هما :

١ - أن نظريتهم حول المدينة الفاضلة تقدم لنا وصفا للأمر الواقع وحقيقة النظام السياسى القائم على عهدهم « المدينة الجائرة » وتحليل هذا النظام لابرار الأسباب والمبررات التي تجعله غير شرعى وغير ملائم لمن يطبق عليهم .

٢ - أن نظريتهم تقدم أيضا دعوة لوجهة نظرهم المضادة للأمر الواقع في اطار وضع نظام مثالى لما ينبغى أن يكون ، وهذه الدعوة تفتح الباب من ثم لتغيير الأوضاع القائمة . وفي ظل هذه النظرية وحدها ، يكون تغيير نظام الحكم في الدولة أمرا طبيعيا وشرعيا من وجهة النظر الفلسفية للاخوان .

(١) انظر : روجيه أدنالدز ، ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة د. أحمد فضل ، المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٧٥ ، ص ١٥ - ٣٦ .

(٢) انظر : د. على سامى النشار ، نظرية جديدة في المنحنى الشخصى لحياة الفارابي وفكره ، أفان عربية ، العدد ١٢ ، أغسطس ١٩٧٦ ، ص ٢٢ .

الفصل الثالث

نظرية الإمامة عند إخوان الصفا

- | | |
|---------------|--|
| المبحث الأول | : الانتماء والتشيع |
| المبحث الثاني | : مفهوم الامامة والخلافة عند اخوان الصفا |
| المبحث الثالث | : الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان |
| المبحث الرابع | : تعيين الامام عند اخوان الصفا |
| المبحث الخامس | : الشروط الفطرية للامامة |
| المبحث السادس | : الدولة الدينية عند الاخوان |

المبحث الأول

الانتماء والتشيع

تعددت آراء المؤرخين والباحثين في تحديد تاريخ بداية التشيع .
ويمكن أن تميز في هذا الصدد ستة اتجاهات رئيسية وهي :

١ - من الباحثين من يرجع بداية التشيع الى عصر النبي نفسه ،
ويستدلون على ذلك بأحاديث نبوية عامدين اقتباس بعضها من
مصادر سننية لالزام أهل السنة بالتسليم بصحتها . ومن ثم
يطلقون لفظ « شيعة » على من بايع عليا قبل موت النبي . مثل
أبي ذر الغفاري والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وعمار بن
ياسر (١) .

٢ - يذكر البعض أن التشيع ظهر عند حدوث الاختلاف في أمر الخلافة
يوم وفاة النبي ، مما ترتب عليه ظهور ثلاثة اتجاهات في شأن
الخلافة : اتجاه للأنصار ، وثان للمهاجرين ، وثالث لبنى
هاشم (٢) .

(١) أنظر في هذا الصدد : محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة
وأصولها مرجع سابق ، ص ٧٨ ، محمد الحسين المظفرى ، تاريخ الشيعة ، النجف
١٢٥٢ هـ . ص ٩ - ١٠ محمد حسين الزين العاملى ، الشيعة في التاريخ ، صيدا
١٩٣٨ ، ص ٢٥ - ٣٦ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : محسن الأمين العاملى ، أعيان الشيعة ، مرجع سابق
ص ٣٤ ، ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٨ - ١٠
جولدسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ ، أحمد أمين .
ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٥٦ ، الجزء الثالث ص ٢٠٩ .

٢ - يميل فريق آخر الى ارجاع بداية التشيع الى اواخر عهد عثمان أو الى حركة عبد الله بن سبأ (١) .

٤ - واتجاه آخر يميل أصحابه الى ارجاع بداية ظهور التشيع الى تاريخ الانشقاق في صفوف المحاربين مع الامام علي بن أبي طالب في موقعة (صفين) بسبب التحكيم وظهور فرقة الخوارج ، وما ترتب على ذلك من لجوء شيعته الى صياغة النظريات التي تؤيد موقفهم (٢) .

٥ - ويتجه فريق آخر الى القول بأن التشيع حتى أيام علي بن أبي طالب لم يخرج عن معناه اللغوي وهو كثرة الانصار والأتباع ، ومن ثم لم يظهر التشيع بمعناه المعروف لدى الفقهاء والمتكلمين ومؤرخي العرق الا بعد وفاته واجتماع الأمر لمعاوية (٣) .

٦ - ويعتبر البعض استشهاد الحسين في كربلاء نقطة تحول هامة في تاريخ التشيع ، حيث أصبحت عقيدة - لا مجرد رأى سياسي - مقرونة بحق آل البيت ، صيغت مبادئ الشيعة بصيغة دينية (٤) . وعموما يمكن القول بأن كل رأى من هذه الآراء إنما يعبر عن مرحلة من مراحل التشيع لها طابعها وخصائصها المميزة ، وقد قام كل رأى عنها على ضوء المنظار الذي ينظر من خلاله صاحب هذا الرأى أو ذاك الى التشيع .

والواقع أن موت علي بن أبي طالب يمثل بداية انقسام الشيعة الى فرق شيعية عديدة ذوى عقائد متفقة في بعض المسائل ومختلفة في البعض الآخر . وقد أوضح الشهرستاني في تعريفه للشيعة أوجه الاتفاق والاختلاف بين فرق الشيعة المختلفة (٥) .

وليس في خطتنا التعرض لبحث عقائد الشيعة وفرقها المختلفة الا

(١) أنظر في هذا الشأن : أبو الحسين الملقب ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٣٦ ، ص ٢٥ ، محمد أبو زهرة ، المذاهب الإسلامية ، وزارة التربية ، إدارة الثقافة ، القاهرة ، ص ٤٦ ، عبد الله التسيمي ، الصراع بين الإسلام والوثنية ، القاهرة ١٣٥٦ هـ ، ص ٤١ .

(٢) أنظر في ذلك : - ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ص ٢١ ، ٢٠٢ ، ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ ، ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٠ .

(٣) د. م. حسين ، علي وبنوه ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) أنظر في هذا الصدد : -

Encyclopedia of Islam, Art : Shia, Vol. 3, pp. 335, 350.

ويل ديورانت « قصة الحضارة » ، ترجمة محمد بدران ، اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، ص ٣٢ ، د. علي حسني الخربوطلي ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٢٣ .

(٥) يقول الشهرستاني « الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص » وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، أما جلياً وأما خفياً ، واعتقدوا أن =

بالقدر الذى يساعدنا فى التعرف على مدى انتماء اخوان الصفاء للشيعة
عموما ، ولاى فرقة من فرقها خصوصا . ولعل ما يدعونا الى ذلك محاولة
حسم الخلاف بين الباحثين حول انتماء هذه الجماعة من جانب ، ونكى يكون
هذا التعرف بمثابة تمهيد لبحث مذهب الامامة والخلافة عند اخوان الصفاء
من جانب آخر .

لقد تعرضنا فى الباب الأول من هذا البحث لمواطن الاختلاف بين
الباحثين والمؤرخين حول اسم جماعة اخوان الصفاء ، وتاريخ ظهورها ،
ومكانها ، وأشخاصها ، وعدد رسائلها . واذا كان من المتصور ان يكون
هناك خلاف حول هذه المسائل ، الا أن الأمر المثير للدهشة حقا هو الاختلاف
حول طبيعة ما حوته رسائل اخوان الصفاء من أفكار ومعتقدات وأراء كان
من الممكن على ضوءها تحديد مذهبهم بما لا يدع مجالا للخلاف . ولعلنا قد
ألمحنا من قبل الى أن قراءة رسائل الاخوان قراءة مسطحة أو متحيزة ، قد
أدت الى تعمد أو عدم التمكن من الحكم الصحيح على مذهب الاخوان السياسى
أو العقائدى (١) .

الأدلة على انتماء اخوان الصفاء للشيعة :

يصرح اخوان الصفاء أحيانا ويلمحون أحيانا أخرى الى انتمائهم
للشيعة . ونعرض فيما يلى لطائفة من أقوال اخوان الصفاء ونصوص
رسائلهم التى تؤيد هذا الانتماء :

== الامامة لا تخرج من أولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده .
وقالوا : ليست الامامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصيبهم ،
بل هى قضية أصولية ، وهى ركن الدين ، لا يجوز للرسول عليهم الصلاة والسلام اغفاله
واماله ، ولا تفويضه الى العامة وارساله ، يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب ،
وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبار والصغار ، والقول بالتولى والتبرى قولاً
وفعلًا وعقداً ، الا فى حال التقية ، ويخالفهم بعض الزيدية فى ذلك ، ولهم فى تسدية
الامام كلام وخلاف كثير وعند كل تسدية وتوقف مقالة ومذهب وخطب . وهم خمس
فرق : كيسانية ، زيدية ، وامامية ، وغلاة ، واسماعيلية . وبعضهم يميل فى الأصول
الى الاعتزال ، وبعضهم الى السنة ، وبعضهم الى التشييع (الشهرستاني ، الملل والنحل ،
مرجع سابق الجزء الأول ص ١٤٦ - ١٤٧) .

(١) ولذا ذهب فريق من الباحثين والمؤرخين الى القول بأن الرسائل من تصنيف
بعض متكلمي المعتزلة . وقال فريق آخر أنها من وضعت القرامطة ، وقال البعض انها
رسائل شيعية ، وقال آخرون أنها رسائل اسماعيلية واعتبر البعض اخوان الصفاء من
الفلاسفة أو أشباه الفلاسفة على حد وصف الامام الغزالي ، وصورهم بعض آخر بأنهم ذوو
نزعة تليفقية (أنظر فى هذا الصدد : جميل صليبا ، اخوان الصفاء مرجع سابق ،
ص ٤٥٥ - ٤٥٦ ، الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٥٣ - ٥٥ ، د . أحمد
محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٤٧٧ ،
De Boer, Ikhwan Al-Safa, Encyclopedie de L'Islam, op. cit., p. 488).

١ - مهاجمة أخوان الصفاء لكافة الفرق الإسلامية عدا الشيعة :

لقد أورد الاخوان المذاهب والفرق المختلفة على لسان زعيم الطيور ، فذكروا اليهود والنصارى والصابئين والمشركن وعبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم والكواكب ، وذكروا أيضا فرق السامرية والغيايبية والجالوتية والنسطورية واليعقوبية والملكانية والتشوية والمانيوية والخرمية والمزدكية والديصانية والبهيمية والشمسية والخوارج والروافض والنواصب والقدرية والجهمية والمعتزلية والسنية والجبرية ، ثم قالوا بعد ذلك « وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، ويقتل بعضهم بعضا . ونحن من هذه كلها براء ، مذهبنا واحد ، واعتقادنا واحد وكلنا موحدون مؤمنون مسلمون ، غير مشركين . ولا منافقين ، ولا فاسقين ولا مرتابين ، ولا شاكين ولا متحيزين ، ولا ضالين ولا مضلين » (١) .

وهكذا هاجم الاخوان - على لسان الحيوانات والطيور - كافة الفرق الإسلامية ولم يذكروا فرقة الشيعة ضمن هذه الفرق التي هاجموا معتقداتها (٢) . وان كانوا قد هاجموا فرقة الامامية كما سنعرف فيما بعد .

٢ - فكرة ولاية الأئمة من آل البيت :

خصص الاخوان فصلا في رسائلهم جعلوا عنوانه « فصل في مخاطبة المتشيعين » أشاروا فيه ضرورة موالة علي بن أبي طالب باعنياره وصي النبي عليه السلام ، فقالوا « ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم ، محبة نبينا ، عليه السلام ، وأهل بيته الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧ .

(٢) يلاحظ أن الاخوان صوروا بني الانسان في خصومتهم مع الحيوانات ، على أساس أن بني الانسان يمثلهم في هذه الخصومة اثنان وسبعون رجلا « مختلفي الألوان والصفات والزي واللباس » ، ولعل هذا يعني عدد الفرق الإسلامية التي قيل أن عددها ثلاثة وسبعون فرقة ، جميعها في النار ماعدا فرقة واحدة هي الفرقة الناجية . وربما كان قصد الاخوان أن الفرقة الناجية هي فرقته أو جماعتهم التي يرمز اليها بالحيوانات والتي تشكو من جور بني الانسان أو من الفرق الاثنى وسبعين (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٨) وأهل هذه الفرق التي هاجمها الاخوان ، يعتبرون معاوين للخلفاء ابليس أو *Les Auxilliaires des Anticalifes* .

(Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa,

Op. cit., pp. 574-584.

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ .

ومما لا شك فيه أن الولاية لأئمة الشيعة تعتبر عندهم ركنا أساسيا من أركان الاسلام (١) ، بل يعتبره بعضهم أول ركن من هذه الأركان (٢) . وإذا بطلت من الدين ولاية الوصى بطلت باقى الأركان من طهارة وصلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد ، ولذا يعتبرون الولاية هى « العمدة » من الدين (٣) . وهذا المعنى للولاية لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب الشيعة ، لأنها هى عقيدتهم على اختلاف فرقهم (٤) .

٣ - وصية النبى عند غدير خم وعقد الراية لعلى بن أبى طالب :

يشير الاخوان الى وصية النبى عند غدير خم عند انصرافه من حجة الوداع (٥) ويعتبرون هذا اليوم عيدا من أعيادهم يسمونه « عيد الغدير » (٦) .

(١) يرى بعض الشيعة أن أركان الاسلام ستة هى الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية ، بينما يضيف بعضهم الى هذه الأركان الطهارة ، ويستبدل البعض بالطهارة الشهادتين ويمتبرونهما الركن السابع .

(٢) يذكر القاضى النعمان عن الامام الباقر بن على زين العابدين انه قال « بنى الاسلام على سبع دعائم ، الولاية هى أفضلها » (النعمان بن منصور التميمى المغربى . تاويل الدعائم ، تحقيق محمد حسن الأعظمى ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ ، الجزء الأول ، ص ٧ - ٨ ،

Asaf Fyze, Qadi Al-Numan, Journal of the Royal Asiatic Society, Paris 1934).

(٣) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢١ ، ١٥٦ ، حاتم بن ابراهيم ، تلخيص المجالس المؤيدية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١١٣ ، ١٧٧ .

(٤) أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تصحيح هـ . ريتز ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٢٩ ، الجزء الأول ، ص ٤٩ .

(٥) يتلخص حديث الغدير - الذى لم يذكر الاخوان نصه ، ولعل ذلك لعدم وجود اختلاف حوله فى عصر الاخوان - فى قول الرسول عليه السلام فى نهاية خطبته للناس فى ذلك اليوم « يا أيها الناس ، ان الله مولاى ، وأنا ولي المؤمنين وأنا أولى بهم من انفسهم ، فمن كنت مولا فعلى مولا ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله وانى سائلكم حين تردون على عن الثقلين كيف تخلفونى فيهما ، الثقل الأكبر كتاب الله .. وعترتى اهل بيتى ، فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما لن ينقضيا حتى يردا على الحوض » . وقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة فأخرجه الطبرى منقولا عن زيد بن أرقم (د . أحمد محمود صبيح ، نظرية الامامة عند الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢١٠) وقد اعترف به ابن حجر العسقلانى (الصواعق المحرقة ، ص ٢٥) وأحمد بن حنبل (المسند الجزء الرابع ، ص ٣٧٢) وأخرجه الحاكم (المستدرک ، الجزء الثالث ص ١٠٩) .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

ومن المعروف أنه نظرا لأهمية يوم الغدير من الناحيتين التاريخية والعقائدية فقد اتخذ منه الشيعة عيداً يحيونه بالصلاة وعتق العبيد ولبس الجديد وذبح الأغنام . وقد ورد ذكر هذا اليوم في شعر كثير من شعراء الشيعة (١) .

وقد وصف اخوان الصفاء عيد الغدير بقولهم « وفرحه ممزوج ، لأنه خالط بذلك بنكث وغدر » إشارة منهم الى عدم تنفيذ الوصية بالعدول عن موالاته على (٢) .

أما عن عقد الراية لعلي بن أبي طالب كدليل على استخلاف النبي عليه السلام له ثم للأئمة من بعده ، يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ ، أيده الله وإيانا بروح منه أن اللواء الذي يعقد للنبي والامام ، صلوات الله عليهم ، يكون بعلم هو أعلى من هذا وأوضح ، وذلك أنه عقد بقصد التأييد وموافقة التسديد ، ولا يعقده النبي أو الامام الا لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم ، مثل عقد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الراية . قال لأصحابه : لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، كرارا غير قرار لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه . وكان ذلك كذلك ... (٣) »

٤ - توارث الأئمة للعلم عن الامام علي عند اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن عليا وحده هو مصدر العلم بعد النبي عليه السلام ، ويستشهدون على ذلك بقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمد رسول الله ، فإذا قالوها ، حقنوا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . « ف قيل : يا رسول الله ، من قال لا اله الا الله دخل الجنة ؟ فقال : نعم ، من قال مخلصا ، قيل له : وما أخلاصها ؟ قال : معرفة حدودها وأداء حقوقها ، ف قيل : يا رسول الله ما معرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : أنا مدينة العلم وعلى بابها ، فمن

(١) أنظر في هذا الصدد : - القلائد ، صبح الأعشى في صناعة الانشا . مرجع سابق الجزء الثاني ، ص ٤٠٧ ، أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٩ ، الحل ، اثبات الوصية للامام علي ، تحقيق محمد هادي الأميني ، النجف ، ص ٢٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨ .

(٣) أنظر Yve: Margret, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa op. cit., p. 479.

والرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٢ .

أراد مافى المدينة فليات الباب « . ويعلق الاخوان على هذا الحديث بقولهم
« فأرشدتهم - أى النبى - الى من يشرح لهم ذلك » (١) .

وتشترك كل فرق الشيعة فى رواية هذا الحديث . وقد فسر بعض
دعاة الفاطميين هذا الحديث بقولهم « رسل الله مدن حكمته وأوصياؤهم
أبوابهم ، فمن سارع اليهم اقتبس بنور هذه الكلمة ، وهكذا الأئمة بعد
الأوصياء مدن العلم وأبوابهم حججهم » (٢) . ومن ثم وصفوا عليا بن أبى
طالب بأنه « الباب » وقالوا أن النبى عليه السلام قال فى على « على باب
الدين من دخله كان مؤمنا ، ومن خرج منه كان كافرا » . وبهذه الصفة
مدح المؤيد عليا بن أبى طالب والأئمة من آل البيت (٣) .

ويتشبه اخوان الصفاء العلم الذى لدى أئمة آل البيت بالشهب التى
تبدو من الكواكب « المزهقة لباطل أعداء الله » ، ويستشهدون بقول على بن
أبى طالب « بهر نورى نيرانهم » ويفسرون النور بأنه العلم « الذى أزهى به
باطل أهل الخلاف » (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦٠ . ويرى ماركيه أن الاخوان ينظرون الى مدينة
العلم « بأنه النفس الناطقة الكلية ، والى « الباب » أو على بن أبى طالب باعتباره أول
الحدود الدنيوية أو الجسمانية ، وقد أطلق الاسماعيليون هذا الاسم على رئيس الدعاة
أو داعى الدعوة ، وأن على هو « الوصى » أيضا الذى فوض اليه النبى العناية بأمر الدعوة
وتأويل ما أوحى اليه . ويرى أيضا أن معنى « من أراد مافى المدينة » أنه « العلم
الاسماعيلى » .

(Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p. 60)

(٢) جعفر بن منصور بن حوشب ، الفتوحات والقراءات ، مرجع سابق ، ص ١١١ .
(٣) المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٣٧
وقد وصف المؤيد عليا بن أبى طالب ممثلا لحديث الرسول بقوله :

وأحمد بيت النور لا شك بابهُ أبو حسن والبيت من بابهِ يؤتى
أنظر : المؤيد فى الدين ، ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعوة ، مرجع سابق ،
القصيدة رقم ٤٦ ، البيت رقم ٣٧ . وتوجد أبيات مماثلة فى القصائد أرقام ٢٧ ، ٥٧ .
(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٢ - ولعل قول على بن أبى طالب
هذا قريب الشبه بما ذكره بعض الشيعة من أن النبى قال « كنت أنا وعلى بن أبى طالب
نورا بين يدى الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام فلما خلق الله آدم ، انتقل
النور فى الأصلاب الطاهرة والأرحام الزكية حتى صار فى عبد المطلب ، ثم انقسم النور
بقسمين : قسم فى عبد الله وقسم فى أبى طالب ، فكان لى النبوة ولعى الوصية ،
(ابن أبى الحديد ، شرح نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ص ٤٥٠) . ولهذا قال الفاطميون
أن محمدا وعليا خلقا من نور واحد ، ودروا أن عليا قال « أنا ومحمد من نور واحد من
نور الله تعالى » وأنه قل أيضا « نحن نور من نور الله وشيعتنا منا » (المؤيد فى الدين ،
المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ٢٣) .

ولذا ينصح الاخوان اتباعهم باللجوء الى اهل البيت لتلقى العلم باعتبارهم اهل العلم واهل الذكر ، فيقولون لأحد شيعتهم « فعنك ايها الأخ بأهل العلم ومواظبة الذين هم أهل الذكر من أهل بيت النبوة المنصوبين لنجاة الخلق ، فقد قيل : استعينوا في كل صنعة بأهلها » (١) . وأهل البيت هم أصحاب هذه الصناعة عند الاخوان ، لأن لهم « علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها ، وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم ... » وأنهم لا يبدون عملا من الأعمال ولا يظهرون فعلا من الأفعال ، الا بمشيئة الهية واردة ربانية ... وهم أطباء النفوس ومدادو الأرواح ، (٢) .

٥ - الخلافة عند اخوان الصفاء هي خلافة لله وليست خلافة للنبي :

ولعل مما يؤكد انتماء الاخوان للشيعة هو أنهم يعتقدون أن الخلافة هي خلافة لله ، وأن الخليفة ليس خليفة للنبي كما تعتقد باقي فرق المسلمين . وفي هذا المعنى يقول الاخوان بأن أهل البيت استحقوا الرياسة ووسموا بالولاية العظيمة والخلافة الكبيرة « التي هي خلافة الله تعالى ، بعد النبي عليه السلام (٣) » .

٦ - تشبيه الامام باليعسوب عند اخوان الصفاء :

أشار جولدتسيهر الى مبالغة الشيعة في تسمية علي بن أبي طالب ، حيث يطلقون عليه لقب « أمير النحل » (٤) . ولعل لهذا اللقب علاقة بالحديث الذي ينسبه الشيعة للنبي في قوله لعل بن أبي طالب « وأنت يعسوب المؤمنين » (٥) .

كما أشار جولدتسيهر أيضا الى أن من ألقاب علي بن أبي طالب « أمير النجوم » . ولعل لهذا اللقب أيضا علاقة بالحديث الذي ينسبه الشيعة - وذكره اخوان الصفاء أيضا - للنبي اذ قال في أصحابه « ان مثل أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » (٦) . وقد أشار جعفر بن منصور الى

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 478-479.

(٤) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤٨ .

(٥) د. أحمد محمود صبيحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية ، مرجع

سابق ، ص ٢٤١ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٩ - ٤٩٠ .

هذه العقيدة بقوله « فكما أن النجوم أمان لأهل السماء ، فكذلك الأئمة أمان لأهل الأرض » (١) .

ولعل ما يهمنا هنا بصفة خاصة هو تشبيه الامام باليعسوب ، لأن لاختوان الصفاء فصل « في بيان فضيلة النحل وعجائب أموره » (٢) . وصفوا فيه اليعسوب أمير النحل بصفات تدل دلالة قاطعة على أنهم يقصدون أمام العلويين بهذا الوصف ، كما أن الحوار الذي دار بين أمير النحل وبنى الانس وملك الجن يؤكد وجهة نظرنا (٣) ويؤيدنا في ذلك ماركيه الذي يرى أن اليعسوب رمز لامام الاسماعيلية في رسالة الحيوان لاختوان الصفاء (٤) .

ومما جاء في هذا الفصل ، قول اليعسوب « مما خصني الله به وأنعم به علي وعلى آبائي وأجدادي أن آتانا الملك والنبوة التي لم تكن بعدنا لحيوانات آخر ، وجعلها وراثه من آبائنا وأجدادنا ، وذخيرة لأولادنا وذرياتنا ، يتوارثونها خلفا عن سلف الى يوم القيامة » (٥) .

وهذا النص يعبر عن وجهة نظر الاختوان - باعتبارهم من الشيعة - في الخلافة الالهية التي هي حقهم وميراثا لأئمتهم الى يوم القيامة .

ويفتخر الاختوان - على لسان اليعسوب أيضا - بأن لهم علما وفهما ومعرفة وتمييزا وفكرا وروية وسياسة وتدبرا ، أدق والطف وأحكم بما للبشر ، وأن ذلك كان لهم « من غير تعليم من الاستاذين ولا تاديب من المعلمين ، ولا تلقين من الآباء والأمهات ، بل تعليما من الله تعالى ، ووحيا والهاما ، وانعاما وتفضلا » (٦) . وهذه الأوصاف مما وصف بها الشيعة أئمتهم .

(١) جعفر بن منصور ، الفترات والقراءات ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠١ - ٣٠٦ .

(٣) وقد وصف حكيم من حكماء الجن اليعسوب بأنه زعيم الحشرات وخطيبها وملكها ونبينا (لمرجع السابق ، ص ٣٠٩) .

(٤) ويرى ماركيه أن المقصود ببني الانس في كلام اليعسوب هم الخلفاء العباسيون وان كنت أرى أن المقصود بذلك هم الأمويون أيضا على أساس أن الاختوان يرون أن دولة أهل الصفاء أو أهل الخير انقطعت بعد الخلفاء الراشدين

(انظر : - Yves Marquet, Imamats Op. Cit., p. 58.

(٥) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٠١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

٧ - مهاجمة الاخوان للحكمين يوم صفين :

هاجم اخوان الصفاء الحكمين يوم صفين ، ووصفوهما بأنهما « لم يريدوا اصلاحا بل خدع كل واحد صاحبه ، ومكر وأضمهر الحيلة والغل ، فلم يوفقا في الصلح الى طريق الرشاد ، فرجع أمير المؤمنين - آى على - غير راض بذلك الحكم » (١) .

ورأى الاخوان فى الحكمين لا يخرج عما قاله فيهما على بن أبى طالب اذ قال « فأخذنا عليهما أن يجعجعا عند القرآن ولا يجاوزاه .. فتأها عنه ، وتركنا الحق وهم يبصرانه ، وكان الجور هواهما ، والاعوجاج رأيهما ... حين خالفا سبيل الحق ، وأتيا بما لا يعرف الناس من معكوس الحكم » (٢) .

٨ - استشهاد اخوان الصفاء بأقوال الامام الحسين والاشادة به :

وكما استشهد الاخوان بأقوال على بن أبى طالب فى مواضع كثيرة من رسائلهم (٣) استشهدوا أيضا بأقوال الحسين بن على ، بل اشادوا باستشهاده فى سبيل الحق هو ومن كان معه من أهل البيت يوم كربلاء الذين « لم يرضوا أن يتولوا على حكم يزيد وزيد ، وصبروا على العطش والطعن والضرب ، حتى فارقت نفوسهم أجسادهم ، ورفعت الى ملكوت السماء ، ولقوا آباءهم الطاهرين محمدا وعليا والمهاجرين والأنصار » (٤) .

ويشير الاخوان الى أن الفرس حينما لبسوا السواد وهو شعار العباسيين وثاروا على الأمويين ، انما كان هدفهم هو أخذ ثار الحسين . وفى هذه الاشارة تلميح الى أن العباسيين استاثروا بالخلافة وغمطوا حقوق العلويين الذين ما اشترك الفرس فى القيام بها الا من أجلهم ، وقد ورد رأى الاخوان هذا فى المناظرة التى جرت بين بنى الانس والحيوانات ، حيث

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧ .

(٢) نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور

ومحمد ابراهيم البنا ، القاهرة ، ص ٢٠٦ .

(٣) أنظر على سبيل المثال : الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ ، الرسائل

الجزء الثانى ، ص ٥٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥٣٧ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣ ،

٧٥ . ويشير الاخوان الى آيات الشعر التى قبلت فى مقتل الحسين وغيره من آل البيت فى معرض بحثهم للموسيقى ، مدعين أن مثل هذه الأبيات مما يثير الأحقاد مثل قول القائل :

واذكروا مصرع الحسين وزيد وقتيلا بجانب المهراس

(. الرسائل ، الجزء الأول ، ص ١٨٤) .

يقول الفارسي « ونحن لبسنا السواد وطلبنا بثار الحسين . وطردنا البشاة من بني مروان ٠٠٠ » (١) .

ويعتبر الاخوان ما حدث في كربلاء هو قمة المأساة التي حلت بآل البيت « من هتك حرمة النبوة ، وقتل آل بيت الرسالة ٠٠٠ وما كان من الفتنة التي شملت أهل الشريعة المحمدية والعصبة الهاشمية من قتل بعضهم بعضا » (٢) . ويرون أيضا أن يوم كربلاء كان قمة مصائب أهل البيت حيث « قتل من قتل من الشهداء ما افتضح به الاسلام » (٣) .

٩ - الثناء على آل البيت في رسائل اخوان الصفاء :

لقد أشاد الاخوان في مواضع عديدة من رسائلهم بآل البيت ، فهم يصفونهم بأنهم « الأئمة الطاهرون » (٤) وأنهم « العترة الطاهرة » من أبناء النبي (٥) ، « وبنيه وعترة آباء الأئمة المهتدين وأمرأ المؤمنين الموحدين » (٦) وأنهم « الذين أذهب عنهم - الله - رجس الخطيئة ، وطهرهم من ذنوب المعصية أهل بيت العصمة الذين جبلهم الله على الاقرار بتوحيده ، فلم يعدلوا عما جعل فيهم من آدابه وحكمه الى ما لم يجعل فيهم ، وندبهم لتهديب نفوس خلقه » (٧) ، وهم أوصياء الرسول « وأئمة دينه الهداة العالمون العارفون » (٨) ، ولأنهم أصحاب المعارف فلذا « قيل لهم أصحاب الأعراف ٠٠٠ فطوبى لمن عرفهم بجلالة المنزلة وعرفوه بحسن الطاعة » (٩) ، وهم الذين يمسون أسرار الكتب النبوية (١٠) ، والذين جعلهم الله ضياء ونورا لأهل زمانهم (١١) ، وهم أصحاب الشفاعة لمن أساء من شيعتهم (١٢) .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٠ .
 - (٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٥ .
 - (٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٦٩ .
 - (٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٤٩ .
 - (٥) المرجع السابق ، ص ٤١٦ .
 - (٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢١١ .
 - (٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٣٢٥ .
 - (٨) المرجع السابق ، ص ٧٣ .
 - (٩) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٥٤ .
 - (١٠) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٧ .
 - (١١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٥٣ .
 - (١٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٥٤ .

١٠ - أهل البيت هم أصحاب التاويل للشرعة المحمدية عند اخوان الصفاء :

لعل أهم ما وصف به الاخوان أهل البيت هو اعتبارهم أصحاب التاويل بالنسبة لشرعة محمد عليه السلام (١) ، وأن لديهم علم باطن هذه الشريعة . وفي هذا المعنى يقول الاخوان « وقع الاختلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة ، وذلك أنه أقام فرائض شريعته ، وأحكام دعوته ، ظاهرة مكشوفة ، وجعل تحت ظواهر أوامرها أموراً خفية باطنة مستورة لطيفة ، لا يمسه الا المطهرون من العيوب والذنوب ، كما قال عز وجل « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٢) ، فهذا قول العلماء الربانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ، وهم أصحاب الحكمة الحقيقية اللطيفة الطاهرة المطهرة ، وهم المطهرون من أدناس الجاهلية » (٣) ، وهم « خزان علم الله ووارثو علم النبوات » (٤) .

ومن الجدير بالذكر أن الفاطميين أخذوا بهذا المفهوم الخاص بالتاويل، فذهب المؤيد مثلاً إلى أنه إذا كان النبي يعلم تأويل القرآن ، فإن من قام مقامه في كل عصر من آل بيته يعلم هذا التأويل أيضاً (٥) .

١١ - اعتراف اخوان الصفاء بانتمائهم للشيعة :

يشير الاخوان إلى تشييعهم صراحة بقولهم « ومن الناس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم ، وهم براء بنفوسهم منا ، ويسمون أنفسهم العلوية ، وما هم من العلويين ، ولكنهم من أسفل سافلين لا يعرفون من أمرنا الا نسبة الأجساد » (٦) .

(١) انظر فلسفة التاويل عند جماعة اخوان الصفاء ، الفصل الاول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٢) قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية رقم ٧ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ،

ص ٥١ - ٥٢ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ . ويرى ماركيز أن اخوان الصفاء ربما يقصدون من المنتسبين بأجسادهم الذين يسمون أنفسهم العلوية الإشارة إلى العباسيين اقارب النبي بالأجساد ولكنهم أصداد الخلفاء . ومن ثم يرى أن هذا النص من بين النصوص التي تؤكد انتماء الاخوان للشيعة ، بل ذكر خصوصاً أخرى للاخوان واستخلص منها أنهم ينتمون إلى الإسماعيلية (Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 62).

وفي موضع آخر يقول الاخوان بأنهم ألفوا رسائلهم لكي يقرأها ويسمعها « أهل شيعتنا » ، حتى اذا ما فهموا معانيها « عرفوا حقيقة ما هم مقرون به من تفضيل أهل بيت النبي » (١) .

ولعل هذه العبارات وأمثالها هي التي دفعت البعض الى تصور ان الرسائل من تأليف أحد أئمة آل البيت (٢) .

الأدلة على أن اخوان الصفاء ينتمون الى الشيعة الاسماعيلية :

واذا كان الاخوان يشيرون الى اختلاف الشيعة في الأئمة الذين هم خلفاء الأنبياء (٣) . واذا استثنينا من فرق الشيعة الخمس الرئيسية فرقتي الكيسانية والغلاة لأن الأولى تنتمي الى كيسان تلميذ محمد ابن الحنفية ، ولأن الثانية هي التي عرفت بالحرمية والمزدكية وقد هاجم الاخوان هذه الفرقة (٤) ، ومن ثم لا يبقى من فرق الشيعة التي تستحق الدراسة لتحديد انتماء اخوان الصفاء الى أي منها سوى ثلاث فرق هي الاثنا عشرية والزيدية والاسماعيلية .

وفيما يلي عرض لبعض الأدلة التي تؤكد عدم انتماء اخوان الصفاء لكل من فرقتي الاثني عشرية والزيدية ، والتي تؤكد من ثم انتماءهم للاسماعيلية :

١ - التدليل على أن الاخوان لا ينتمون للشيعة الاثني عشرية :

ولعل أهم ما يؤكد عدم انتماء الاخوان للشيعة الاثني عشرية هو مهاجمتهم لفكرة الامام المختفي من خوف المخالفين والأعداء (٥) ، وهذه الفكرة هي لب عقيدة الاثني عشرية (٦) .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٦ .

(٢) انظر المبحثين الرابع والخامس من الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٨ .

(٤) انظر عن فرقة الكيسانية وفرقة الغلاة : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٤٧ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٥) عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .
وانظر أيضا فلسفة المهدي المنتظر عند جماعة اخوان الصفاء ، للمبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

(٦) انظر عقيدة الاثني عشرية في شأن الامام المختفي : الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١٦٩ - ١٧٣ .

وقد وصف الاخوان هذه الفرقة من الشيعة بقولهم « ومن الناس طائفة جعلت التشيع مكسبا لها ، مثل النائحة والقصاص ، لا يعرفون من التشيع الا التبرى والشتيم والطعن واللعنة والبكاء مع النائحة ، وحب المتدينين بالتشيع ، وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين (١) » ، وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل يكون على فقدان أجسادنا ، وهم بالبكاء على نفوسهم أولى » (٢) .

وهكذا يعيب الاخوان على الاثنى عشرية موقفهم السلبي تجاه معتصبي حقوق آل البيت واكتفاءهم بالحزن والبكاء على أجساد شهدائهم ، منتظرين ظهور امامهم المهدي المختفي (٣) . ولذا فهم في نظر الاخوان من أدنى درجات الناس معرفة بالله وتقربا إليه ، لأنهم لقصر فهمهم ومعرفتهم بالله لا يجدون طريقا إليه الا الذهاب الى الأئمة وأوصيائهم في « مساجدهم ومشاهدهم ، والدعاء والصلاة والصيام والاستغفار وطلب الغفران والرحمة عند قبورهم ، وعند التماثيل المصورة على أشكالهم » (٤) .

كما أورد الاخوان في رسائلهم هجوما على بعض الشيعة الذين ينتمون الى مذهبهم ، وفي ذلك يقولون « واعلم يا أخى بأن فى الناس طائفة من أهل ملتنا مقرون بفضلنا وفضل بيتنا ، ولكنهم جاهلون . يعلمونا ، غافلون عن أسرارنا وجكمتنا ، فمن ذلك أنهم يجحدون وجودنا ،

(١) مؤدى ذلك أنه ليس للشيعة الاثنى عشرية امام يعرفونه ليعلمهم أحكام الدين ، لأن امامهم مختفى ، والامام عند كافة فرق الشيعة هو المعلم والمرشد .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٣) يحتفل الشيعة الاثنى عشرية حتى اليوم بالذكرى السنوية لمأساة كربلاء ، حيث يقضون ليلة عاشوراء يسكبون العبرات ويصعدون الزفرات ويظهرون الحنن على آل البيت . ولكن اخوان الصفاء لم يكونوا فرقة معذبة على حد تعبير ماركيه وقد وصف أحد الشعراء دموع الاثنى عشرية ضاربا بها المثل على رقة الدموع بقوله :
أرق من دموع شيعية تبكى على ابن أبى طالب .

أنظر فى هذا الصدد : - الميداني ، مجنح الأمثال ، طبعة بولاق ، القاهرة الجزء الأول ، ص ١٧٩ ، الخوارزمي ، الرسائل ، استامبول ١٢٩٧ هـ . رسالته للجماعة الشيعية بنيسابور ، ص ١٣٠ وما بعدها ، Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 62.

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٣ . ويبدو أن ماركيه لم يستطع فهم مغزى الاخوان من هذا النص ، فذكره كدليل على تشيع لاخوان ، حيث يقرر بأن الاخوان قد اثنوا عدة مرات على زيارة مساجد ومقابر الشهداء (أنظر : Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 59).

الا أن الاخوان يرون أن زيارة مساجد الشهداء لا تصلح الا للعامة الذين ليسوا من أهل المعارف ، وعن ثم كان هجومهم على الشيعة الذين يزورون هذه المساجد ولا يقومون بأى عمل ايجابي في سبيل إعادة الحق الى آل البيت .

وينكرون بقاءنا ، ومع هذا فانهم يزرون بشيعتنا المقرين بوجودنا ،
المنتظرين ظهور أمرنا ، ومعبأدون لهم ، متعصبون عليهم ، مبنصون
لهم ، (١) .

ويذهب ماركيه الى أن الاخوان هاجموا الشيعة الاثني عشرية .
مستخلصا ذلك مما ورد في رسالة الحيوانات من افتخار الخراساني - الذي
يعتبره رمزا للشيعة الاثني عشرية - بأنهم لبسوا السواد وطالبوا بثأر
الحسين ، وأنهم يرجون ظهور المهدي المنتظر من بلادهم ، وأن رئيس
الفلاسفة هاجم قول الخراساني هذا قائلا « صدق فيما ذكر ، لولا أن فيهم
جفاء الطبع ، وفحش اللسان ، ونكاح الغلمان ، وتزويج الأمهات ، وعبادة
النيران ، ويسجدون للشمس من دون الرحمن » (٢) . وهكذا فإن الاخوان
كما يرى ماركيه - لم يخفوا انتقاداتهم الموجهة ضد الاثني
عشرية (٣) .

واذا كان الشيعة الاثني عشرية يؤمنون بفكرة الامام المختفي ، فإن
اخوان الصفاء يقرون بأن امامهم ظاهر بين ظهرائهم ، يعرف أعداءه ، وهم
له منكرون ، ويعرفه أهل شيعته وأتباعه ، ومن أراد أن يصل اليه منهم
قدّر على ذلك (٤) .

ومن ثم يمكن القول بأن اخوان الصفاء لا ينتمون الى الشيعة اثني
عشرية .

٢ - التدليل على أن اخوان الصفاء لا ينتمون للشيعة الزيدية :

بالرغم من أوجه الشبه العديدة بين اخوان الصفاء والشيعة الزيدية في
بعض الأصول الاعتقادية لكل منهم ، إلا أن هناك من أوجه التباين ما يجعل
القول بانتماء الاخوان للزيدية أمرا بعيد الاحتمال .

ولعل أوجه الشبه بين الاخوان والشيعة الزيدية هي التي أدت الى
عدم بروز حدة الخلاف بينهم ، وبالتالي الى عدم مهاجمة الاخوان للزيدية
بنفس الشدة التي هاجموا بها الاثني عشرية في رسائلهم . وربما كان
ذلك هو السبب في أن « ماركيه » تصور أن الاخوان ربما كانوا يقصدون

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٣) Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p. 58.

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٨ . وانظر أيضا فلسفة المهدي المنتظر عند
جماعة اخوان الصفاء ، المبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث .

الزيدية (١) بقولهم « وطائفة أخرى موقنون ببقائنا ، لكنهم غافلون عن أمرنا ، غير عارفين بأسرارنا ، وكلهم منتظرون لظهور أمرنا . مستعجلون لمجيء أيامنا (٢) ، مشتبهون نصره أمرنا » (٣) .

وفيما يلي عرض لأوجه الشبه والاختلاف بين أخوان الصفاء والزيدية :

(أ) أوجه الشبه بين أخوان الصفاء والزيدية :

لعل أوجه الشبه والتقارب بين أخوان الصفاء والشيعة الزيدية تنحصر في أهم المسائل الآتية :

١ - الاتفاق في بعض الأصول مثل فكرة العدل :

بالرغم من أن الزيدية في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الامامية (٤) لدرجة أنه قيل في أصحاب زيد « وصارت أصحابه كلهم معتزلة » (٥) ، إلا أن أخوان الصفاء لا يقلون عنهم في الأخذ بأصول الاعتزال ، وخصوصا في المسائل التي لا تتأثر الاجابة عليها بنظرية الامامة مباشرة (٦) ، مثل مسألة الصفات الالهية . وفكرة الطبيعة الارشادية والتوجيهية للامام عند الاخوان والتي تقابل فكرة اللطف الالهي عند المعتزلة ، وفكرة العدل والتوحيد (٧) ، وليس

(١) Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 61.

(٢) استخدم ماركيه كلمة « دولتنا » في ترجمة كلمة « أيامنا » ..

(٣) انظر : - Ibid, p. 61.

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤٦ .

(٥) حول تفسيره ، لعقيدة الشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ .

(٥) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١٥٥ - ويذكر الشهرستاني عن الزيدية في عصره « أما في الأصول ، فيرون رأى المعتزلة حذو القذة بالقذة » ، ويعتزمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت (المرجع السابق ، ص ١٦٢) . وانظر المبادئ العامة للزيدية وهي القول بامامة زيد بن علي ، والقول بامامة الفضول مع وجود الأفضل والسيف والعرض على أئمة الجور ، والتوحيد ، وصفات الله ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، وموقفهم من كل هذه المبادئ في : ناجي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ١٦٨ - ١٨٤ .

(٦) وان كان معظم الزيدية يحصرون الخلافة والامامة بعد النبي في علي وأولاده

من فاطمة من بعده (المرجع السابق ، ص ١٦٨ - ١٧٠) .

(٧) ولكن الاخوان هاجموا المعتزلة واعتبروهم طائفة مجادلة (انظر : الرسائل

الجزء الثاني ، ص ١٣٠) .

أدل على ذلك من تسمية الاخوان أنفسهم « أهل العدل » ، والعدل اصل من أصول الاعتزال ، ولذا سمي المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » (١) .

٢ - عدم ايمان كل من اخوان الصفاء والزيدية في عقيدة الامام المختفى :

كما يشترك كل من الاخوان والزيدية في عدم الايمان بعقيدة الامام المختفى اذ أن نظرية كل منهم المثلى هي الامامة النشيطة العاملة ، وان اختلفوا في مفهوم هذه الامامة النشيطة (٢) .

٣ - موقف كل من اخوان الصفاء والزيدية في الحكم على الخلفاء الراشدين :

يتفق كل من الزيدية واخوان الصفاء في التسامح في الحكم على الخلفاء الراشدين ، فقد كان زيد يفضل عليا بن أبي طالب على سائر الصحابة ، ويتولى أبا بكر وعمر ، بل أنكر على بعض أصحابه الذين بايعوه ما سمع منهم من طعن على أبي بكر وعمر (٣) .
واخوان الصفاء أيضا ، لم يطعنوا في الخلافة الرشيدة صراحة (٤) ،

(١) وما قيل في هذا الصدد أن الخليفة الفاطمي المستنصر قال أن ديانتهم هي العدل والتوحيد (ابن القلائسي ، ذيل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ ، ص ٩٥) . وقد تعرضنا في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث لمصدر فكرة العدل في اسم جماعة اخوان الصفاء في البحث الأول .
(٢) انظر موقف الزيدية من عقيدة الامام المختفى في : ناجي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ١٩٦ .

(٣) واذا كانت الزيدية بعد ذلك قد مالت عن القول بامامة المفضول وطعنوا في الصحابة طعن الامامية ، فإن الاسماعيلية - فيما بعد عصر اخوان الصفاء - قد مالوا عن تسامحهم مع الخلفاء الراشدين وطعنوا فيهم ، بل بلغ الأمر حد تكفيرهم . وهكذا يتفق ورثة اخوان الصفاء مع ورثة الزيدية الأوائل (انظر في شأن طعن الزيدية والاسماعيلية في الخلافة الرشيدة : الشهرستاني الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٧ . وانظر هجوم المؤيد في الدين على أبي بكر وعمر ، حيث يصف الأول بأنه « هبل الأول » ويصف الثاني بأنه « أدلم » في : ديوان المؤيد في الدين ، مرجع سابق ، القصيدة الرابعة والأربعون ، ص ٢٩٠) . وتجدر الإشارة الى أن عدم استجابة زيد لبعض أصحابه في طعن أبي بكر وعمر ، ترتب عليه تفرقهم عنه ، فقال لهم زيد : رفضتموني ، ومن هنا كانت تسميتهم بالرافضة (الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٦ - ١٣٠) .

(٤) اشرنا عند بحثنا لفلسفة الرموز عند اخوان الصفاء الى القصة الرمزية التي وردت في رسائلهم عن الغريان الذين ولوا عليهم البازي ، والتي تدل على مهاجمة الاخوان لنظام الخلافة بعد وفاة النبي حيث قامت على أساس الاجتهاد وأعمال الرأي ، مما أدى الى ايقاع الضرر بالامة بسبب تركها وصية نبيها . ويمكن ارجاع هذا التناقض في فلسفة الاخوان أما الى فعل الناسخين في ما بعد عصر الاخوان ، وأما الى اتجاه الاخوان

بل يجمعون بين الخلفاء الراشدين وأهل البيت في مقام واحد (١) ، ويدكرون أن النبي عليه السلام بشر بإمامة عثمان بن عفان بعد عمر بن الخطاب ، ويستشهدون على ذلك بقول النبي لأنس « افتح له - أي لعثمان - الباب ، فإنه ولي هذه الأمة بعد عمر » (٢) . ويقرر الاخوان انتقال خصال النبي ومناقبه وراثته في أصحابه وأنصاره الفضلاء ، وأنه لا يخلو أحد منهم من شيء منها . كما أشرنا من قبل الى حديث الرسول عليه السلام الذي شبه فيه أصحابه بالنجوم (٣) .

ولعل رأى الاخوان المعلن في الخلفاء الراشدين ، والذي يتضح منه تقديرهم لهؤلاء الخلفاء ، هو قولهم « ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة ، صلى الله عليه وسلم ، قتل من بعده من أجله أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه ، مثل صديقه وفاروقه وذى النورين (٤) وما توارى على أهله وأقاربه من المصائب ، فصار ذلك سببا لاختفاء اخوان الصفاء . وانقطاع دولة خلان الوفاء » (٥) .

(ب) أوجه التباين بين اخوان الصفاء والشيعة الزيدية :

إذا كان اخوان الصفاء ينفقون مع الشيعة الزيدية في بعض الأمور إلا أنهم يباينونهم في أمور أخرى من الأهمية بحيث لا يكون هناك شك في عدم انتماء الاخوان لهذه الفرقة من فرق الشيعة .

الباطنى الذى يعمد الى ذكر بعض الأمور بطريقة لا تثير عليهم عامة المسلمين ، واعجاب رأيهم الخاص وعفديتهم في شأن هذه الأمور في صورة رمزية . ومن ثم تظاهروا بالثناء على الخلفاء الراشدين ولكنهم هاجموهم بأسلوب رمزى .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٠٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٧٥ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٤) يذكر ماركه أن « صديقه وفاروقه وذى النورين » تعنى الامام على ، فقال

Son ami et «Faruq», l'illuminé aux deux lumières (Ali)

(Yves Marquet, Imam, Op. Cit., p. 73 :

وبالرغم من أن الشيعة يسمون للنبي انه قال لعل « أنت الصديق الأكبر وأنت الفاروق وأنت يعسوب المؤمنين » (د . أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢٤١) إلا أن لقب « ذى النورين » لم يطلق الا على عثمان بن عفان (انظر : نشوان الحميرى ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ٢٧٠) ومن ثم فافتنا ترى أن الاخوان عتوا بهذه العبارة أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، ولم يكونوا يعنون بذلك عليا بن أبى طالب كما تصور ماركه .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٩ .

ويمكن عرض هذه الأمور فيما يلي :

١ - أوجه التباين فيما يتعلق بالإمامة عند كل من اخوان الصفاء والزيدية :

تقر الفرقة الزيدية امامة أى فاطمى له من الاستعداد الروحي لرئاسة الدينية ما يعينه على اظهار مواهبه فى نضاله من أجل الغاية المقدسة (١) ، ومن ثم جوزوا خروج امامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال ، ويكون كل منهما واجب الطاعة (٢) .

أما اخوان الصفاء فلا يقرون امكان وجود امامين فى وقت واحد ، لأن ظهور الأئمة يكونون بالتتابع ، الواحد بعد الواحد فى زمان بعد الزمان ، (٣) ، ومن ثم فان كل عصر يوجد فيه امام واحد فقط .

٢ - عدم اتفاق الزيدية مع اخوان الصفاء فى شأن دور الستر والأئمة :

إذا كانت نظرية اخوان الصفاء والزيدية المثلث تكمن فى الامامة النشيطة العاملة ، الا أن الزيدية لا يرون الا الصورة الواقعية للامام الذى يعمل فى الحياة فى نضال مكشوف . أما اخوان الصفاء فيؤمنون بأدوار الستر وأدوار الكشف للأئمة ، وفى كلا الدورين تكون الامامة نشيطة وفعالة ، ولكن فى دور الستر تكون سلطة الامام على شيعته روحانية ، حيث يعملون فى الخفاء ، أما فى دور الكشف فتكون سلطته على شيعته روحانية وجسمانية ، حيث تكون الدعوة قد نضجت وتمكنت من الظهور فى شكل نظام سياسى يرأسه الامام .

٣ - ايمان الاخوان بالعلم الباطنى المتوارث أشد من ايمان الزيدية :

ان ايمان الاخوان بالعلم الباطنى المتوارث للأئمة ، وبفكرة الظاهر والباطن وبفكرة التأويل ، وقصر حق التأويل على الامام ، والتمادى فى التأويلات المجازية ، تحتل فى فلسفة الاخوان درجة أشد وأقوى مما لدى الشيعة الزيدية فى نفس الصدد . هذا بالإضافة الى أن الزيدية لا تأخذ بفكرة الظاهر والباطن والمثل والمثول وفلسفة المهدي المنتظر . كما لا يرون عصمة الأئمة (٤) ، وهم بذلك يختلفون عن الشيعة الإمامية واخوان الصفاء .

(١) جولدسيهر . العقيدة والشرعية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٤) ناجى حسن . ثورة زيد بن علي ، مرجع سابق ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

ومن تم يمكن القول أنه لم يبق من فرق النسيجه الرئيسية سوى
فرقة الاسماعيلية التي ترى ان عقائدها ونظرياتها الفلسفية ، خصوصا
تلك المتعلقة بالامامة ، لا تمثل سوى امتداد طبيعي لفلسفة اخوان الصفاء .

ورغم أن عقائد الاسماعيلية لم تكن بأي حال من الأحوال عقائد
ثابتة لفرقة موحدة ، بل هي عقائد تطورت حسب البيئات والأزمنة ،
بحيث أصبح لكل بيئة عقائد خاصة بها ، ثم تطورت العقائد في كل بيئة
بمرور الزمن ، فاختلقت العقائد وتشعبت الآراء ، بحيث أصبح من غير
الميسور أن نلم بأطراف العقائد الاسماعيلية (١) ، نقول رغم هذا إلا أن
فلسفة اخوان الصفاء تمثل المنبع الرئيسي الذي أخذت عنه كل هذه
الفلسفات التي قد تبدو متباينة عند مصباتها في بيئاتها المختلفة المتباعدة .

ولعل استشهاد دعاة الاسماعيلية باليمن بأقوال اخوان الصفاء ،
واهتمام زعماء الحشاشين في قلعة ألموت برسائل اخوان الصفاء وانكبايهم
على قراءتها بحيث كان كثير من مبادئهم وعقائدهم وأساليبهم في العمل
متماثلة تماما مع ما ورد في هذه الرسائل ، ولعل ما قيل من أن رسائل
الاخوان تحوى فلسفة القرامطة ، ولعل الماثلة بين كثير من عقائد دعاة
الدولة الفاطمية ، وعقائد الدروز التي تماثل عقائد اخوان الصفاء ، نقول
لعل كل ذلك - رغم ما بين جميع هؤلاء من تباعد في الأمكنة والأزمنة -
يؤكد صحة ما ذهبنا اليه .

كل هذا بالإضافة الى المحاولات الكثيرة التي بذلت من جانب المفكرين
والباحثين القدامى والمحدثين ، للربط ما بين اخوان الصفاء والحركة
الاسماعيلية وغيرها من الحركات الباطنية . ولعل أبلغ ما قيل في صدد
العلاقة بين اخوان الصفاء والاسماعيلية هو قول البعض « لا أراني
إلا مصيبا في القول بأن فلسفة الاسماعيلية جميعها مبنوثة في رسائل
اخوان الصفاء » (٢) . ولكن لا يتسع المقام هنا للذكر كل الاستشهادات
التي وردت في هذه الدراسات للتدليل على هذه العلاقة (٣) ، مكتفين
بما أوردناه في ثنايا البحث من مقابلات ومقارنات بين فلسفة اخوان الصفاء
وفلسفة الحركة الاسماعيلية تؤكد هذه العلاقة .

-
- (١) الجوزدى ، سيرة الأستاذ جوذر ، مرجع سابق ، ص ١٧ .
(٢) عبد اللطيف الطيباوى ، جماعة اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
(٣) يمكن الرجوع في هذا الموضوع الى المراجع التالية : -
عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ٥٠ ،
د. جبور عبد النور ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١٨ ، عمر السوقي ، اخوان
الصفاء ، مرجع سابق ، ص ١١٠ - ١١٢ ، ١١٩ - ١٢٠ ، ١٣٢ - ١٥٠ ، حنا الفاخوري
وخليل الجرج ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص ٢٠٢ - ٢٠٥ ، ٢٢٠ - ٢٢٧ ، =

ومن يدرس الرسائل دراسة عميقة ، خصوصا النصوص المتعلقة بأدوار الكشف والظهور للأئمة ولدولة أهل الخير ، والتي تسير في دورات سباعية ، لتأكد له انتماء الاخوان للشيعة الاسماعيلية الذين قسموا تاريخ البشرية منذ نزول آدم الى حلقات سباعية تنتهي بالقائم الذي يمثل في نفس الوقت صاحب الدور الجديد والذي تجتمع فيه قوى الأئمة الذين سبقوه (١) .

= ٢٢٩ ، ٢٣٦ ، ٢٦٣ ، د. جميل صليبا ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، ص ٤٥٤-٤٥٦ : ٤٦٠ ، د. عبد العزيز الدوري ، دراسات في المصور العباسية المتأخرة ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، د. محمد كامل حسين ، ديوان المؤيد ، مرجع سابق ص ٩١-٩٢ ، ١٠٥ ، ١٢٢ ، ١٧٧ ، جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٣٨ . وانظر ايضا :

Macdonald, Development of Muslim Theology, Op. Cit., pp. 169-170, 197;
Yves Marquet, Imam, Op. Cit., pp. 49-150.

(١) انظر على سبيل المثال القصة الرمزية التي ذكرها الاخوان عن الملك العظيم الذي أنجب ستة أبناء في ستة أيام ، ويستفاد مما أورده الاخوان في صدد هؤلاء الأبناء أنهم على الترتيب آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ويستفاد منها أيضا أن السادس اكتملت فيه قوى من سبقوه من الأبناء ، وتنتهي القصة بموت كل هؤلاء الاخوة ، وبعضهم في اليوم السابع ، وهنا يشير الاخوان الى أن عدد الأبناء الذين بعثوا كانوا سبعة والسابع هذا هو القائم (انظر : الرسائل ، الجزء الثالث ص ٣١٥ - ٣١٩) وقد استند ماركيه الى هذه القصة الرمزية لاثبات أدوار الكشف وأدوار الظهور للأئمة وحلقات الإمامة السباعية

«Les Heptades D'Imams»
(انظر) Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan AL-Safa, Op. Cit., pp. 419-424.

وقد أشار ماركيه الى تأثير الاخوان في هذا الصدد بالهرمسية والحرانيين (Ibid, pp. 422-423)

المبحث الثاني

مفهوم الإمامة والخلافة عند اخوان الصفاء

الإمام لغة هو ما ائتم به من رئيس أو غيره ، وهو قيم الأمر المصلح له . ويطلق على النبي عليه السلام ، وعلى الخليفة ، وعلى قائد الجند ، وعلى الدليل والحادي . والخليفة لغة هو السلطان الأعظم وجمعه خلائف وخلفاء . والاستخلاف يعنى القيام بالأمر عن المستخلف ، اما معه ، أو بعده . والخلافة هي النيابة عن الغير ، اما لغيبة المنوب عنه ، واما لموته ، واما لعجزه . واما لتشريف المستخلف (١) .

والإمامة والخلافة فى الاصطلاح عبارة عن رئاسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد فى الدارين . ويقول ابن حزم أن اسم الإمامة يطلق على الفقيه العالم وعلى متولى الصلاة بالاضافة ، وبالإطلاق على من ينوط الرئاسة العامة لأمر المسلمين (٢) . ويشير العلامة التفتازانى الى أن البعض يعتبر الإمامة أعم ، وأن من الشيعة ما يزعم أن الخليفة أعم (٣) . وعن معنى الإمامة والخلافة يقول ابن خلدون « واذ قد بينا حقيقة هذا المنصب ، وأنه

(١) أنظر : زين منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، المجلد الثانى عشر ، مادة « أم » ، القاموس المحيط ، مادتي « أم » و « خلف » ، الراغب الأصفهاني ، المفردات فى غريب القرآن ، مرجع سابق ، مادتي « أم » و « خلف » أبو البقاء الحسينى الكوفى ، كليات أبى البقاء ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٥٢ مادتي « إمام » و « خلاف » .
(٢) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ، ص ٩٠ . وانظر قوله ليس كل من يستحق الإمامة فى الصلاة يستحق الإمامة فى الخلافة ، اذ يستحق الإمامة فى الصلاة أقرأ القوم وان كان أعجميا أو عربيا ، ولا يستحق الخلافة الا قرشى ، فكيف والقياس كلا باطل (المرجع السابق ، ص ١٠٩) .
(٣) التفتازانى ، شرح العقائد النسبية ، المطبعة الخيرية بمصر ، القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ١٤٢ .

نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، به سمي خلافة وامامة • والقائم به خليفة واماما ، وسماه المتأخرون سلطانا حين فشا التعدد فيه ، واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب الى عقد البيعة لكل متغلب • فأما تسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة في اتباعه والاقتداء به ، ولهذا يقال الامامة الكبرى ، وأما تسميته خليفة ، فلكونه يخلف النبي صلوات الله عليه في أمته ، فيقال خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله ، واختلف في تسميته خليفة الله ، فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للأدمين في قوله تعالى « اني جاعل في الأرض خليفة » (١) ، وقوله تعالى « جعلكم خلائف الأرض » (٢) ، ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه • وقد نهى أبو بكر عنه لما دعى به فقال : لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم • لأن الاستخلاف انما هو في حق النائب ، أما الحاضر فلا ، (٣) •

معنى الامامة والخلافة عند اخوان الصفاء :

ان آراء اخوان الصفاء في مسألة الامامة أو الخلافة على وجه خاص لم تعرض بأسلوب صريح ومحدد (٤) ولكننا سنحاول أن نقف على آرائهم في هذا الصدد من خلال عرض النصوص المتعلقة بهذه المسألة في رسائلهم •

فالاخوان لا يفرقون بين مصطلحي الامامة والخلافة ، بل يرون أنهما مترادفان حيث يقولون « ان الامامة انما هي خلافة » (٥) • وإذا كانت الامامة هي الرياسة العامة فالرياسة عند الاخوان نوعان (٦) :

(أ) الرياسة الجسمية : مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان الا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهرا في اصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها وأمانيتها •

(ب) الرياسة الروحانية : مثل رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والاحسان ، ويستخدمونها في الملل

(١) قرآن كريم ، سورة البقرة ، من الآية ٣٠ •

(٢) قرآن كريم ، سورة الأنعام ، من الآية ١٦٥ •

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٧١ •

(٤) Yves Marquet, *Imamat*, op. cit., p. 49.

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩٤ •

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٨ •

والشرائع لحفظها ، واقامة السنن والتعبد بالاخلاص ، والتأله برقة القلوب ،
واليقين بنيل الثواب والفوز والنجاة والسعادة في المعاد .

ولم يكن اخوان الصفاء أول من فرق بين الرياسة الجسمانية
والرياسة الروحانية بل ترجع هذه التفرقة الى جعفر الصادق الذي يعتبر
أول من وضع أسس هذه التفرقة حيث رأى أنه ليس من الضروري على
الامام أن يتقلد السلطة الدنيوية والدينية معا ، أو حتى أن يدعى الحق بها
إذا كانت الظروف غير مواتية لذلك . وبهذا برر الصادق امامته الدينية
والروحانية على أنها امامة مسالة بعيدة عن الادعاءات والفعاليات
السياسية (١) .

وإذا كان الاخوان يرون أن أعلى رتبة يمكن أن يبلغها الجسد هي
رتبة الملك والسلطان ، وأن أعلى رتبة يمكن أن تبلغها النفس هي رتبة
النبوة . وإذا كان الانسان انما هو جملة من جسد جسماني ونفس
روحانية (٢) ، فإنه ليس هناك ما يمنع من أن تجتمع لانسان واحد النبوة
والملك ، وهما غاية مراتب الرياسة الروحانية والرياسة الجسمانية
« فيجتمع له الملك والنبوة... فيكون هو الغاية والنهاية وأوسع أهل زمانه
طاقة ، وأعظمهم استطاعة ، فيكون كالملك المحبط بما دونه ، ويكون ملكا
نبيا حكيما » (٣) . ويضرب الاخوان أمثلة بهذه الحالة ، الأنبياء مثل داود
وسليمان ويوسف ومحمد عليهم السلام ، حيث ملك كل منهم أمر النبوة
والملك معا (٤) . ويطلق الاخوان على هذه الحالات مصطلح «خلافة الله» (٥)
تمييزا لها عن «خلافة ابليس» . وفيما يلي عرض لمفهوم الاخوان لكل نوع
من نوعي الخلافة .

والملاحظة الجديرة بالاهتمام في هذا الصدد أنه لما كان العلويون
عموما من أنصار التجديد باعتبارهم خصوما للسلطان القائم والحالة
الواقعة ، ولما كانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة
واشتبكت بصفة خاصة بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فقد أصبح
لا محيص عن التمييز بحجج فلسفية دينية بين الامام الحق والسلطان
الغاصب ، أو بمعنى آخر بين « خليفة الله » و « خليفة ابليس » .

(١) د. فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، مرجع سابق ، ص ٢٣٣ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٧٠ - ٦٧٢ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٦ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

خلافة الأنبياء والأئمة هي خلافة الله :

يرى الاخوان أن أول خليفة استخلفه الله تعالى في أرضه هو آدم عليه السلام واستشهدوا على ذلك بقوله عز وجل « انى جاعل فى الأرض خليفة » (١) . وخليفة الله فى رأى الاخوان هو « من استخلفه الله تعالى بأمره وأيده بملائكته ، وكان هو المدبر له بالتدبير الذى يجمع له به السعادات الفلكية كلها ، واليه تصرف روحانياتها » . ويطلق الاخوان على هذه الخلافة صفة « الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة » (٢) .

وقد جعل الله هذه الخلافة الكبيرة التى استخلف بها آدم بعد التوبة كلمة باقية فى عقبه ، أى « خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة » (٣) ، ومن ثم كانت هذه الخلافة للأنبياء والأئمة من بعدهم ، فاذا كان النبو هو وجه الله ولسانه وترجمانه ، فكذلك يكون « من يتلوه من أهله ويخلفه من رؤساء شريعته » (٤) . ويرى الاخوان أيضا أن خلافة الله لأنبيائه تعتبر بمثابة « عقد » ، وأن نفس العقد يسرى بالنسبة لمن « استخلفه النبو ، عليه السلام ، من بعده ، اذا مضى الى ربه » (٥) .

والذى يقوم مقام النبو بعد ذهابه ، قد يكون خليفة لله فى امر الشريعة والأمر الروحانية ، ويطلق الاخوان على هذه الخلافة « خلافة النبوة » ، وقد يكون خليفة لله فى الأمور الجسمانية ، ويطلق عليها الاخوان « خلافة الملك » (٦) .

ويندرج تحت خلافة النبوة الأئمة والخلفاء والعلماء والحكماء والنسك ورؤساء الدين والفقهاء وغيرهم من طبقات الناس الذين يمثلون « النوع انشريعى » لخلافة النبو بهدف تكميل الدعوة واشاعة الشريعة (٧) .

(١) قرآن كريم ، سورة البقرة ، من الآية رقم ٣٠ . ويمكن الرجوع لفكرة خلافة آدم فى الفصل الخامس ببحث فلسفة الانسان المطلق عند جماعة اخوان الصفاء المبحث الرابع من الباب الثانى .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٧ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٣٧ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ .

(٧) لمرجع السابق ، ص ٣٨٤ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٨٢

١٤٨ ، ١٥٦ ، لرسالة لجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٣٨ ، ٤١٣ ، الرسالة الجامعة ،

الجزء الثانى ، ص ١١٦ - ١١٩ ، ٢٠٤ ، ٢٧٢ - ٢٧٣ .

أما خلافة الله في الملك ، فلا تطلق الا على الملوك المقسطين العادلين لأن اسم الملك مشتق من الملائكة (١) ، وقد ملكهم الله على عباده وبلاده « ليحكموا بينهم بالعدل والانصاف ويعينوا الضعفاء ، ويرحموا أهل البلاء ، ويقمعوا أهل الظلم ، ويجبروا الخلق على أحكام الشريعة ، ويحكموا بينهم بالحق » (٢) .

ويندرج تحت خلافة الملك ، الأمراء والقواد والقضاة والولاة وغيرهم ممن له علاقة بالرياسة الجسمانية .

خلافة الله بعد النبي محمد عليه السلام لا تكون الا للأئمة من آل البيت :

يرى الاخوان - ككل فرق الشيعة ، وهم يختلفون في ذلك مع معظم الفرق الاسلامية أن خلافة الله تعالى هي « أمر خارج عن تدابير السياسة البشرية أن يعرفوه ، وعلم خفي عنهم أن يعلموه » ، ومن ثم لا يعلم سر الخلافة وعلم النبوة الا الأئمة والتابعون لهم من أهل البيت « الذي وسموا أهله بالسحر العظيم في الجاهلية والاسلام ، لما يظهر منهم من الآيات ويعلمونه من المعجزات » ، ولأن علم الخلافة علم الهى لا يلقى الا على « من اصطفاه - أى الله - من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه » (٣) وأهل بيت الرسالة هم الذين اختصوا بالولاية والخلافة لأن أعمالهم وأفعالهم لا تكون الا بمشيئة الهية وإرادة ربانية ، ولذا « استحقوا الرياسة ووسموا بالخلافة » (٤) .

والمقصود بآل البيت المخصوصين لهذه الولاية أو الخلافة - في نظر الاخوان - على بن أبى طالب وذريته من فاطمة بنت رسول الله عليه السلام (٥) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ١٢٨ ، ٣٤٢ . وبالرغم من أن الاخوان يرون أن كلمة ملك مشتقة من كلمة ملك Ange بما يتفق مع فكرة خلافة الله في الملك ، الا أن استخدامهم الشائع لها في الرسائل هو التعبير عن أشداد الخلفاء Anticalifes أو خلفاء إبليس Les Suppôts de Satan (انظر Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit, p. 559.

(٢) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٥ . ويستدل الاخوان أيضا على أن الملوك والسلطين خلفاء الله في أرضه بقولهم أن الله جلت قدرته يقول في بعض الكتب المنزلة : أيها السلطان انما جعلتك خليفة في أرضي ، وألقيت عليك اسماً من اسمائي ، وملكك رقاب عبادي ، وبسطت يديك في بلادى لتتصف المظلوم من الظالم (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٢) .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٥) يتضح ذلك من قول الاخوان « واعلم أن الله لم يقدر للعسادس من رساله (أى محمد عليه السلام) أن يكون له من عقبه ولد ذكر لتسليه . يرث مقامه وينوب ==

ومن ثم فإن خلافة الله - سواء كانت في أمر النبوة أو في أمر الملك - لا تكون الا للأئمة من آل البيت الذين هم في رأى الاخوان « الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعا » ، أى في دور الكشف وفي دور الستر . ففي دور الكشف يكون الأئمة « ظاهرين بالعيان موجودين في المكان » ، وتكون رئاستهم ، ويظهر سلطانهم وملكهم « في الأجسام والارواح » . وفي دور الستر يجرى أمر الأئمة « في الأنفس والعقول » ، أى تكون سيطرتهم سلطة روحانية ، وتكون أنوارهم مضيئة في نفوس العارفين بهم . ويعرفهم أتباعهم وأولياؤهم ، ويعرفون أماكنهم ، ويرجعون اليهم ويأترون بأوامرهم دون أن يخشوا أو يفتروا بقوة « ملوك الدنيا وخلفاء الشياطين » (١) .

وهكذا يؤكد الاخوان أن خلافة الله حتى في الأمور الجسمانية بمعنى « الملك » لا بد أن يقوم بها « خليفة الله بالحقيقة » ، والا فهي ليست خلافة لله ، وانما خلافة لابليس .

خلافة اصدقاء الأنبياء والأئمة هي خلافة ابليس :

يرى الاخوان أن آدم حينما خالف أمر الله ووصيته ، وأطاع ابليس وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها ، خرج من أمر الله تعالى وصار في أمر ابليس . ولكن آدم عاد وتاب ولم يستكبر كما استكبر ابليس الذي خرج من أمر الله ، وصار في أمر نفسه ، حينما رفض أن يسجد لآدم ، وسولت له نفسه أنه خير منه (٢) .

ومن ثم ، وعلى هذا الأساس ، فإن كل نبي أو رسول بعث أو نطق بالحكمة ، فلا بد له من ابليس يظهر له النصيحة ويضمر له العداوة ،

في الأمة من بعده منابه ، ولم يكن له ولد يخلفه من بعده ، ومات أولاده في حياته = فسقطوا عن مرتبته ، والترقى الى أمره بالموت الطبيعي ، وكانت المنزلة مقدرة لمن قدرها الله تعالى له من أولاده في الدين الظاهر وهو أول المسارعين الى دعوته (يقصدون عليا بن أبى طالب ، وقولهم ، أولاده في الدين الظاهر ، يفيد أخذهم بمفهوم الابوة النفسانية وهي فكرة تعرضنا لها عند بحثنا لفلسفة التبني الروحاني عند اخوان الصفاء المبحث السادس من لفصل الأول من هذا الباب) وكانت له ابنة بقيت من بعده فيما جاء الخبر أربعين يوما (يعنى فاطمة بنت محمد عليه السلام) ثم انتقلت الى ما أعده الله تعالى لها من الكرامة والمنزلة ولحقت بأبيها عليه السلام . (الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧) .

(١) الرسائل الجزء الرابع ، ص ٣٧٩ ، ٣٨١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

ويؤلب عليه الأمة (١) . فالشبر أو الأبالسة والشياطين « موجودون في كل زمان مع كل من اقامة الله تعالى من أنبيائه ورسله واتمته وخلفائه » (٢) .

وقد اتخذ الاخوان من هذه الفكرة أساسا للتفرقة بين خلافة الله وخلافة إبليس أو التي يطلقون عليها أحيانا لفظ « خلافة الخلق » . ويرون أن كل من طلب أن يكون خليفة لله تعالى ليدير خلقه بسعيه وحرصه دون أن يكون مؤيدا بالتأييد الرباني - الذي يختص به خليفة الله في الحقيقة - فإنه لا يتم له ، وإن تم له ذلك وقدر عليه « فأنما هو خليفة إبليس ، لأب حيلة ومكيدة » ولأنه وصل الى الخلافة بالخدعة والتعدي والفضب والظلم والطغيان والعصيان . وهذا هو حال الملوك والسلاطين والمنغلبين في الدنيا (٣) .

ويشبهه الاخوان الملوك والسلاطين الجبابرة أو خلفاء إبليس بالسباع والوحوش وبأنهم أصحاب المملكة الأرضية والخلافة الجسمانية ، ولا يكون لهم سلطان الا على الأجسام دون الأنفس « ولذلك صاروا مشاغيل بما يشغل به البهائم » من تحصيل المنافع التي تهم البدن فقط (٤) .

والسلطان الجائر في نظر الاخوان قصير العمر « لأن الله قاصم كل جبار عنيد ومهلك كل مارد ومعتد ، وهو منصف المظلوم من الظالم » (٥) .

والذين يأخذون ما ليس لهم بحق (٦) - ولعل الاخوان يقصدون من استولوا على حق آل البيت في الخلافة - فهم من النوع الانساني المذموم ، لأنهم يفسدون في الشرائع ، ويسعون بالفساد في الأرض ، وهم « أصحاب الدعاوى الكاذبة ، والمخارق الباطلة حزب إبليس وذرية الشياطين » . ويعتبر من حزب إبليس أيضا كل من يتبع أو يؤيد « رؤساء الضلالة وأئمة الجهالة » (٧) .

ويصف الاخوان خلفاء إبليس أيضا بأنهم أصحاب الفتن وقتلة الأنبياء والمرسلين والأئمة المهديين ، وأنهم الأشرار من الأمم الطاغية والأحزاب الباغية (٨) ، وهؤلاء هم الأئمة الذين يدعون الى النار ، وهم

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٢ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤١ - ٣٤٢ .

(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٨١ - ٤٨٥ .

(٨) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩٣ .

أعداء أئمة الحق بعد نبيهم ، وهم بقايا شباطين الجاهلية الذين يريدون اطفاء نور الله ، « ولهذا العلة اذا غلب أهل الباطن على أهل الحق ، استتر أهل الحق » (١) .

ويندرج تحت خلفاء إبليس الجبابرة من أضداد الأنبياء مثل فرعون وهامان وقارون وجالوت ونمرود ، ويلحق بهم أضداد الأئمة « المنعبلين على الملك والرياسة ظلما وعتوا بغير حق ، الجالسين مجالس لم يستحقوها ، ومن أعانهم على ذلك من طالبى حطام الدنيا (٢) » .

وهؤلاء جميعا « يستذلون أنبياء الله ، وأبناء الرسالة . وذرية النبوة ، ويطعنون فى الرسالة ، ويتسمون بأسماء ليست لهم بحق ، وهم المستكملون للمعصية فى الصورة الانسانية . . . يكذبون الأنبياء ، ويقتلون الأوصياء » (٣) . ومن ثم فكل عدو لأولياء الله هو فى نظر الاخوان بمنزلة إبليس (٤) . ومن كبائر الذنوب عند الاخوان « التكبر على الرسول فى وقته والخليفة من بعده ، وأولى الأمر فى كل زمان » (٥) .

وقد هاجم الاخوان على لسان الحيوانات خلفاء بنى الانس الذين يقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ويغصبونهم حقوقهم (٦) . فالفرشى من أهل تهامة - والذي يرى ماركيه أنه يرمز للأمويين (٧) - يصفه الاخوان بأنه من الذين ارتدوا عن الدين بعد وفاة النبى ، وقومه شاكن منافقين ، قتلوا الأئمة الحيرين الفاضلين طلبا للدنيا (٨) . وقصة البازى والغربان التى أشرنا اليها من قبل ، تعبر عن مهاجمة الاخوان لفكرة الاجتهاد والقياس

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٤ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الاول ، ص ٦٨٣ - ٦٨٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ١٧٩ .

(٦) يقول زعيم الجوارح لبنى الانس « وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء عليهم السلام ، فكفى فى وصفهم ما قال الله تعالى ، وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : ما من نبوة الا ونسختها الجبروتية . ويسمون باسم الخلافة ويسيطرون بسيرة الجبابرة . ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ، عليهم السلام ، ويسببونهم ويغصبونهم على حقوقهم . . . وذلك انه اذا ولى أحد منهم ، ابتدا أولا بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائه واسلافه ، وأزال نعمته وربما قتل أعمامه واخوانه وأبناء عمه وأقربائه ، وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو تبرأ منهم (الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٦١) » .

(٧) Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., pp. 55-56.

(٨) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

في اختيار الخليفة بعد النبي ، وتهاجم ما اتبع في شأن استخلاف أبي بكر وعمر (١) . وبنو الانس في رسالة الحيوانات يرمزون الى « الطواغيت والأبالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء وأضداد الأئمة » الذين استدلوا ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة ، واضطروهم الى التسليم بطاعتهم والاقرار بولايتهم (٢) .

خلاصة القول ، أن الخلافة الحقيقية في نظر اخوان الصفاء هي الخلافة عن الله ، سواء كان المستخلف فيها نبيا أو وصيا أو اماما « لان جميع ما يجوزونه على النبي المرسل ، فقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الامام » . وما الفرق بين النبي والوصي والامام الا فرق في المرتبة والشرف « اذ كان النبي أشرفهم وأعلاهم رتبة » (٣) . ولا يفرق الاخوان بين خلافة الله وخلافة النبي (٤) .

صدى فكرة أضداد الأئمة عند الفاطميين :

اذا كان استخدام الاخوان لمصطلح « أضداد الأئمة » بما يفيد ان الضد بمعنى المخالف ، فان الفاطميين استخدموا مصطلح الضد بنفس المعنى ، وصار اصطلاحا خاصا من مصطلحاتهم . فقد قال الفاطميون بأن الله تعالى أرسل أنبياءه الى الناس جميعا ، فمنهم من صدق وآمن ، ومنهم من كذب وخالف . فالذين خالفوا الأنبياء هم في تأويل الفاطميين قوم لم يتصلوا بحدود الدعوة ، ولم تنجح فيهم آثار الحكمة ، وليس لديهم من الانسانية الا الصورة والشكل . كما قسموا الكفار الى قسمين : أحدهما من سحب ذيله على الحق الذي استبانته واستوضحه طلبا لرياسة باطل . وحسدا لصاحب الحق على حقه ، كأضداد الأوصياء والأئمة في كل عصر والمتوثنين على مكانتهم في الوصاية والامامة . والقسم الآخر من اتبع الأضداد على رأيهم واقتدى بهم في باطلهم (٥) .

ولما كان الضد عند الفاطميين هو كل من اغتصب الوصاية أو الامامة

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٤٣ - ٤٤٥ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨١ . ويلاحظ أن الفاطميين ذهبوا الى أن الامامة هي الرتبة دون الوصاية « المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٩١ » .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٦ .

(٥) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ،

ص ٨٥ - ٨٦ .

في كل عصر وفي كل دور ، فقد قالوا أن لكل زمن إبليس وآدم (١) .
كما أوردت بعض الكتب الفاطمية أحاديث طويلة عن أصداد الانبياء
وأسمائهم (٢) . فصد آدم هو إبليس ، وصد إبراهيم هو النمرور
ابن كنعان ، وصد موسى فرعون وهامان ، وصد عيسى بختنصر . كما أول
الفاطيون الآيات القرآنية التي وردت في الدين خالفوا الرسل بأن الله
تعالى قصد بهم أيضا هؤلاء الذين خالفوا النبي والوصي والأئمة بل
جميع الفرق الإسلامية التي رفضت الدخول في الدعوة الفاطمية (٣) .

ومن ثم يتضح لنا مدى التوافق بين فلسفة كل من اخوان الصفاء
والفاطميين فيما يتعلق بمفهوم أصداد الخلفاء والأئمة ، ولكن يلاحظ أن
الفاطميين غلوا في هذه المسألة حتى كان هجومهم على الخلفاء الراشدين
هجومًا صريحًا وعنيفًا ، وهو أمر لم نلاحظه عند اخوان الصفاء كما سبقت
الإشارة (٤) .

(١) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٣٤ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : جعفر بن منصور بن حوشب ، الفترات والقراءات
مرجع سابق ص ١٢ وما بعدها .

(٣) أنظر أمثلة لتأويلات الفاطميين في : المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية
مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٨٦ ، ٨٨ ، ١٣٦ وقارن هذه الأمثلة مع أمثلة مشابهة
لتأويلات اخوان الصفاء في : الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٩١ - ٢٩٦ ،
٦٨٤ - ٦٨٧ .

(٤) أنظر البحث السابق عن الانتماء والتشيع .

المبحث الثالث

الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان

ان القول بوجوب الامامة وضرورة نصب الامام ، والاستدلال على ذلك بادلة عقلية ونقلية ، ومحاولة التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الاسلامية ، هو قول جميع الفرق الاسلامية ، باستثناء بعض الخوارج وبعض المعتزلة وبعض المرجئة (١) . فالرأى العائب في الفكر الاسلامي يذهب الى أنه لا بد للناس عند اجتماعهم من « امام » او « رأس » او « وازع » او « عقل » ، ويستند هذا الرأى ضمن ما يستند على قوله عليه السلام « اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم » ، او قوله عليه السلام « لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض الا أمروا عليهم أحدهم » . وبذلك أوجب الرسول تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع (٢) . ويستند بعض أصحاب هذا الرأى أيضا على قول عمر بن الخطاب « لا بد للناس من وزعة » وقول علي بن أبي طالب « لا بد للناس من أمير : بر أو فاجر » (٣) . وروى المروزي عن الامام أحمد قوله « لا بد للمسلمين من حاكم » أتذهب حقوق الناس ؟ (٤) . وقد عبر ابن تيمية في آخر فصل من فصول

(١) أنظر : الشهرستاني ، (نهاية الاقدام في علم الكلام) ، تصحيح الفردوسيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص ٥٥٩ وما بعدها .

(٢) محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .
(٣) وقد اقتبس أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى ٢٨١ هـ هذه الماثورات في القول بأنه « من الواجب أن نعلم أيضا أن الناس لما لم يكن لهم بد من الولاية ، وكان ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن » (العامري كتاب الاعلام بمنائب الاسلام ، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٥٨) .

(٤) محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

« السياسة الشرعية » عن وجوب الامام بقوله « يجب أن يعرف أن ولايته الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها . فان بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود ، ولا تتم إلا بالقوة والإمارة . ولهذا روى أن السلطان ظل الله في الأرض ، ويقال ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان ، والتجربة تبين ذلك . . . فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله » (١) . ويكرر نفس المعنى في كتابه « الحسبة » بقوله « فجميع بنى آدم لابد لهم من طاعة أمر ونهـ . فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ، ولا من أهل دين ، فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود لمصالح دنياهم . . » (٢) .

وبالنسبة لآراء اخوان الصفاء حول الحاجة إلى الامام فسوف نبينها من خلال نقطتين رئيسيتين هما : الضرورات والحاجات التي تدعو إلى نصب الامام في رأى الاخوان ، ثم موقف الاخوان فيما يتعلق بفكرة عدم الحاجة إلى نصب الامام .

١ - الضرورات والحاجات التي تدعو إلى نصب الامام في نظر اخوان الصفاء :

تنحصر الضرورات والحاجات التي تدعو إلى نصب الامام أو الخاتم في نظر اخوان الصفاء في أهم الأسباب والدوافع الآتية :

(١) ضرورة السلطان أو الامام لمنع العدوان بين البشر بسبب التنازع :

كان عامل التنازل وما زال المحور الأساسى لكل النظريات السياسية الخاصة بنظم الحكم . فلم تكن « جمهورية » أفلاطون سوى مدينة مثالية يحكمها الفلاسفة من أجل منع التعدى بين البشر ، ولم تكن « قوانين » أفلاطون سوى محاولة للتوفيق بين فكرة مدينة المثال التي يصعب تحقيقها عملياً وبين مدينة الواقع التي تميزت بالتنازع والعدوان (٣) .

(١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية . . ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٢) ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢ ، ٣ ، ٥ .

(٣) أنظر مبحث المدينة الفاضلة عند اخوان الصفاء ، المبحث السادس من الفصل الثانى من الباب الثانى .

وعامل التنازع هذا ضرورة وجود حاكم يمنع الأضرار الناشئة عنه ، هو المحور الأساسي الذي بنى عليه ابن خلدون نظريته في الاجتماع ومنشأ الحكم ، وهي الفكرة التي عرفت عنده بفكرة « الوازع » ، وهو ما عبر عنه بقوله « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ٠٠٠ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض » ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم « (١) » ، وهو نفس المعنى الذي قصده أيضا بقوله « والعمران دون الدولة والملك متعذر » ، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع « (٢) » .

ونفس الفكرة أيضا عبر عنها الامام الغزالي بدقه حينما قال « ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع » ، وقوله أيضا « وعلى الجملة لا يتمازى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء - لو تركوا وشأنهم - ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شتاتهم ، لهلكوا من عند آخرهم » . وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء ، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا « (٣) » .

كما نجد أيضا أن ظاهرة عدوان الانسان على الانسان ، والتنازع الدائم بين بني البشر كانت محور تفكير الفيلسوف هوبز في تقديره لأثر العدوان والتنازع في الحياة الاجتماعية ، وما ترتب عليها من تسريته لضرورة الحاكم المستبد العادل . بل نرى كارل ماركس في القرن التاسع عشر لا يرى تاريخ البشرية ومنشأ الحكم الا من خلال منظار الصراع والتنازع بين طبقات البشر .

ولا شك أن التنازع بين البشر في نظر اخوان الصفاء ، يمثل المدخل الطبيعي لتبرير وجود الحاكم وضرورته لمنع العدوان بين البشر بعضهم وبعض . ولا يكتفى الاخوان بتأكيد وجود التنازع والخلاف بين البشر في كل الأمور سواء في العلوم أو الأعمال أو التجارات فحسب (٤) ، بل يؤكدون أيضا أن العدوان بين البشر مسألة قديمة قدم الوجود البشري ذاته (٥) .

(١) ابن خلدون المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٠ . وقد تكررت نفس الفكرة في مواضع أخرى من المقدمة أنظر مثلا فكرة « الوازع » أو « الجاه » ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٠ هـ ، ص ١٠١ . ١٠٦-١٠٥ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٥ .

(٥) وفي هذا الشأن يقول الاخوان « ان بني آدم يفعلون بعضهم ببعض منذ عهد قابيل وهابيل ، وإلى يومنا هذا ، نرى كل يوم من القتل والجرح والصراع في الحروب والقتال » . وهلم جرا إلى يومنا هذا نرى في كل سنة وشهر ويوم وقعة من بني آدم بعضهم على بعض ومع بعض « (الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٣٣٥) » .

ويرجع الاخوان سبب التنازع والعدوان الى الطبيعة البشرية وما هو مقرر فيها من غريزة حب البقاء وكراهية الفناء (١) ، بحيث أصبح الشغل الشاغل للانسان هو « طلب الحيلة لجر المنفعة ، أو لدفع المضرة » (٢) ، بل يرون أن كل ما أعطاه الله للمخلوقات من أعضاء انما كان من أجل تمكينه من تحقيق هذا الهدف (٣) . وهذا الصراع - الذى قد يتخذ صورة القتال والقهر أحيانا ، أو الحيلة والقرار والتحصن أحيانا أخرى (٤) - يؤدي الى ألا يفكر كل انسان الا فى نفسه ولا يهتم الا بمراعاة مصالحه الخاصة (٥) .

ولما كانت هذه الصورة من الصراع والتنازع « تؤدي الى هلاك الحيوان وتؤدي الى خراب البلاد » (٦) ، ولما كان البشر من أجل تحقيق « لذة العيش وصلاح المعاش » محتاجين بل مضطرين الى التعاون والتعاقد واجتماع الكلمة وترك الخلاف فكان لابد لهم من سلطان « يملكهم ويراسهم وبحكم بينهم فيما يختلفون فيه ، ويتنازعون ، ويمنع الظالم القوى من التعدى على الضعيف المظلوم ، ويأمن لحوفه السبل ، ويأخذ الناس بلزوم سنة الناموس وتأدية موجبات فرائضه التى فى اقامتها وحفظها صلاح للجميع » (٧) .

(ب) الحاجات الدينية التى تدعو لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

ويرى الاخوان أن أحد الأسباب التى تدعو الى الحاجة الى الامام هي أن يقوم هذا الامام بحفظ الشريعة على الأمة ، واحياء السنة فى الملة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، « وتكون الأمة تصدر عن رأيه » ، واليه يرجع فقهاء المسلمين وعلمائهم فى كل أمور الدين ، وفى كافة مسائل الخلاف ، فيحكم هو بينهم فيما هم مختلفون فيه من أمور « الفقه والأحكام والحدود والقصاص والصلوات والجمعات والأعياد والحج والغزو وتولية القضاة والعدول والافتاء » ، فيلتزمون جميعهم بما يصدر عن رأيه وتديره وأمره ونهيه (٨) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٥١ ، ٥٥ ، ٢٨٠ ، ٣٠٩ ، ٥٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٤٧٤ . الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٦٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٨٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٠٥ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٦ ، ٣٠٩ .

(٨) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩٣ - ٤٩٤ .

(ج) الحاجات الدنيوية التي تدعو لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

أما الحاجات الدنيوية التي تحتاج الى وجود الامام ، فان الامام يباشرها عن طريق نواب له في سائر البلدان للقيام بكافة الشؤون الدنيوية مثل جباية الخراج وأخذ الاعشار والجزية وتفريقها على الجند والحاشية الدين يحمون ثغور المسلمين وتحصن بهم البيضة ، ويقهرون الأعداء ، ويحفظون الطرقات من اللصوص وقطاع الطرق ويمنعون الظلم ، ويردعون القوى عن الضعيف ، وما شاكل هذه الحاصل التي لا بد للمسلمين من تميم بها في ظاهر أمور دنياهم (١) .

(د) الضرورة العقلية لوجود الامام عند اخوان الصفاء :

ومما يذكره الاخوان لتأكيد ضرورة الرئيس أو الامام ، قياسهم المجتمع البشري بالكائنات المعدنية والنباتية والمجتمعات الحيوانية ، حيث يقولون « في الدائرة المعدنية جواهر فاضلة شريفة ، وكذلك في النبات والأشجار وما يبدو عنها ، وكذلك في الحيوان ملوكا ورؤساء ... فإذا كان كذلك في المعادن والحيوان والنبات فكيف لا يكون منه في عالم الانسان الذي هذا كله له ومن أجله » (٢) .

وهكذا يؤكد الاخوان ضرورة الرياسة وضرورة طلبها من أجل سياسة البشر « وذلك لأن الناس محتاجون في تصارييف أمورهم الى رئيس يسوسهم على شرائط معلومة » (٣) ولعل هذه الضرورة هي التي دفعت الاخوان الى تبرير طاعة « السلطان المسلط الجائر الذي قد ملك رقاب الناس بالقهر والغلبة ... فإذا خرجنا من سلطانه ، فلا عيش لنا في الوجود في هذه الدنيا الا عيشا نكدا » ، ويرون أنه بسبب الحاجة الى السلطان وضرورته « لا يمكننا الخروج من المملكة ولا الفرار من سلطانه » (٤) .

وهكذا يرى الاخوان ضرورة الاجتماع وضرورة الدولة وضرورة السلطان حتى ولو كانت دولة أهل الشر وسلطان الجور، لتحقيق المطالب

(١) المرجع السابق ، ص ٤٩٣ . وللجيلاني استدلالات في ضرورة نصب الامام لا تخرج عما قال به اخوان الصفاء ، ويعرف ضرورات نصبه من أجل الأمور الدنيوية بأنها الضرورات « الصغرى » ، ومن أجل نصبه في الأمور الدينية بأنها الضرورات « الكبرى » (الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية ، مرجع سابق ، ص ٢٥) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٣) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٥٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٨ .

الضرورة للحياة الدنيا أو قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والتعاون على تحقيقها ، ولو أدى ذلك الى الاستكانة والخنوع من أجل ما يصبون اليه . وهذه الفكرة هي نفس الفكرة التي عبر عنها الفارابي بمصطلح « مدينة الضرورة » (١) .

الحاجة الى المعلم تعنى الحاجة الى الامام عند اخوان الصفاء :

من المعروف لدى الاسماعيلية - واخوان الصفاء مدرستهم الفلسفية - أنهم متفقون على أنه لا بد من امام معصوم في كل عصر يرجع اليه ليهدى الناس الى سواء السبيل (٢) . بل ان التشيعة جميعهم يعتبرون امام العصر هو الرئيس السياسى والشرعى للجماعة الاسلامية ، ويعدونه السلطة الوحيدة القادرة على النظر فى كل المسائل التى لم تفصل فيها الشريعة ، ليؤخذ بأحكامه فيها ، كما أنه السلطة الوحيدة القادرة على تفسير الاحكام الشرعية وتطبيقها ، وقد خول له ووكل اليه تعليم الجماعة الاسلامية وتوجيهها فى كافة شئونها ، وأن لدى الامام علم باطنى يتوارثه الخلف عن السلف يشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم (٣) .

ولا نكون مبالغين اذا قلنا أن البحث فى الحاجة الى المعلم فى فلسفته اخوان الصفاء ما هو الا استكمال للبحث فى الحاجة الى الامام عندهم . لأن المعلمين عندهم هم الأنبياء ثم الأئمة من بعدهم الذين يقومون مقامهم . ولعل ما يؤكد هذا هو قول الاخوان فى تفسيرهم لقوله تعالى « يوم ندعو كل أناس بإمامهم » (٤) بأن الامام هو « مؤدبهم ومعلمهم علوما نفسانية وحكما عقلية » (٥) . كما يذكرون أيضا أن المعلم للناس هو « النبى فى زمانه والحكيم فى وقته » ، وقولهم أيضا « واعلم أن الانسان المعرف لهم ، أعنى الناس ، بما يحتاجون اليه هو خليفة الله سبحانه فيهم وامينه عليهم » (٦) .

ونظرا لجهل الناس وعماهم وقلة معرفتهم بالمنافع والمضار ، كانوا

(١) من غريغوريوس ، النظرات الفلسفية الاجتماعية - السياسية للفارابى مجلة المورد ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) الديلمى ، بيان مذهب الباطنية ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٣) جولدتسبير ، العقيدة والشرعية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٩٧ ، ٢١١ ، ٢١٣ .

(٤) قرآن كريم ، سورة الاسراء ، آية رقم ٧١ .

(٥) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٥ .

(٦) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٨ .

لذلك محتاجين - فى نظر الاخوان - للمعلمين والمذكرين والواعظين (١) ، وذلك لكى يبلغوا الى التمام والكمال (٢) . والمعلم الأستاذ هو الأب النفسانى والروحانى لنفس الابن المتعلم ، والآبوة النفسانية أنفع وأبقى من الآبوة الجسمانية (٣) . ولذا فانه من أسعد السعادات أن يتفق للانسان معلم رشيد عالم بأحكام الدين ، بصير بأمور الآخرة ، خبير بأحوال المعاد ، عارف بحقائق الأشياء والأمور (٤) .

ولعل الدلالة السياسية التى يمكن أن نستخلصها من فكرة الحاجة الى المعلم « الامام » عند اخوان الصفاء ، هى تأكيدهم على أهمية المعرفة والعلم فى تدبير شئون الحكم والرعية وتبعا لذلك يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنيا على أسس أخرى غير العلم مثل الثروة أو القوة مثلا . وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذى يرتكز على العقل وعلى المعرفة . ولا شك أنه اذا كان هذا هو هدف الاخوان ، فانهم يكونون بذلك قد أشاروا الى حقيقة هامة من الحقائق التى ما زالت لازمة حتى عصرنا هذا لكل حكم صالح يعتمد على العلم والمعرفة والحكمة .

الفرق بين التعليم البشرى والتعليم الالهى هو الذى يميز الأئمة عن باقى البشر عند اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أنه لا بد للبشر فى كافة علومهم وصنائعهم من استاذ يتعلم منه كل منهم صنعتته أو علمه « وذلك الأستاذ من أستاذ له قبل ، وهكذا حتى ينتهى الى واحد ليس علمه من أحد من البشر » (٥) . فكافة النفوس الجزئية فى حاجة الى من يكشف لها معانى الأشياء ويدلها على مراميها ، أما النفس الكلية - نفس النبى أو الامام - فلا تحتاج الى ذلك (٦) .

ويتضح من ذلك الفرق بين التعليم البشرى والتعليم الالهى .

-
- (١) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٢٧ ، ٣٤٧ .
(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٧ ، ٤٨٠ .
(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٥٠ - ٥٤ . وانظر فلسفة التبنى الروحى عند اخوان الصفاء ، المبحث السادس من الفصل الأول من الباب الثانى .
(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٤٩ - ٥٠ . ويرى الجيلانى أن المعرفة بحقائق الأمور لا تتم الا لصاحب المعجزات مثل النبى أو الرسمى أو صاحب النفس القدسية الذى هو خليفة الله فى أرضه (الجيلانى ، توفيق التطبيق ٠٠ ، مرجع سابق ص ٩٤)
(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٤ .
(٦) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١١٧ .

فالتعليم البشرى لا يعدو كونه « تعليمًا أرضيًا وعلمًا جزئيًا » (١) يقوم به الأساتذة أو الآباء والأمهات (٢) . أما العلم الإلهى فهو علم كلى وفيض صبح له به أن يكون معلمًا لمن دونه « (٣) ، فهو الهام من الله تعالى (٤) .

استعانة اخوان الصفاء بنظرية الفيض لتبرير التعليم الإلهى للأئمة :

إذا كان كل معلم من البشر أخذ علمه من معلم له ، وهذا من آخر قبله الى أن ينتهى الأمر الى معلم ليس له علمه من أحد من البشر . فيكون عند ذلك - كما يقول الاخوان - أحد امرين: إما أن يكون المعلم قد استخرج العلم بقوة نفسه وفكره ورويته واجتهاده كما يزعم المتفلسفون ، وإما أن يكون المعلم قد أخذه عن موقف له ليس من البشر ، كما يقول الأنبياء عليهم السلام (٥) .

والسؤال الذى يتبادر الى الذهن هو كيفية وصول العلم الى الأنبياء والفلاسفة ؟ خصوصاً وأن الاخوان يقولون بأنه « ليس من البشر أحد يحيط بعلم من العلوم ، لا الأنبياء ولا الفلاسفة ولا غيرهم ، إلا بما شاء الذى وسع كرميه السموات والأرض » (٦) .

للإجابة على هذا التساؤل يلجأ الاخوان الى نظرية الفيض ، فيرون أن الفلاسفة تعلموا من الطبيعة ، وهذه من النفس الكلية ، وهذه من العقل الكلى الذى هو أول الموجودات من البارى سبحانه ، والبارى هو المؤيد لكل (٧) . أما الأنبياء فيتلقون علومهم من الملائكة المقربين الذين

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣٠ .

(٢) الرسائل الجزء الثانى ، ص ٣٤٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٠٨ ، ٣٣٠ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٦ . ويلاحظ أن الكندى - وهو معاصر

لأخوان الصفاء - يرى ان ثمة نوعان ممكنان من العلم : العلم الإلهى الذى يسبغه الله على الأنبياء ، والعلم الإنسانى الذى تعتبر الفلسفة أعلى أشكاله والأول أسمى من الثانى ، لأنه يستطيع أن يدرك حقائق لا يستطيع العلم الإنسانى أن يدركها من تلقاء نفسه (سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٦) .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٤ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ . وقول الاخوان بالتعلم من الطبيعة يشبه قول المؤيد بأن « أهل بيت رسول الله هم الذين يستنطقون السن عالم الطبيعة بأسرار الشريعة ، ويخرجون أمثلة هذه من هذا وأمثلة هذا من هذه ، فيدلون به على كون صدور الدين من حيث صدر عنه خلق السموات والأرض مثلاً بمثل » . ويستشهد المؤيد بقوله تعالى « رفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (قرآن كريم ، سورة =

يتصلون بمن اصطفاه الله من عباده الجسمانيين ثم ييث الأنبياء العلوم فيمن دونهم من العالم (١) ، ويتلقى الملائكة علومهم من النفس الكلية . وهذه من العقل الكلي ، وهذا من الله تعالى المؤيد لكل (٢) .

وليس الأنبياء فقط هم الذين يتلقون علومهم عن الملائكة التي تنزل بالعلوم الالهية والتأييدات الربانية ، ولكن تلقى هذه العلوم على الأئمة أيضا باعتبارهم من « الأشخاص الفاضلة المتلقية للتأييدات العقلية بواسطة النفس القدسية » ، وهذه التأييدات التي تلقى على كل « من اصطفاه الله من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه » (٣) سواء كان نبيا أم اماما ، حيث أن هيولى الحكمة تجعل من المصطفين من الأشخاص الانسانية ودائع الخيرات ومفاتيح البركات (٤) .

ولاية الأئمة تعتمد على العلم الالهى الخاص بهم عند اخوان الصفاء :

يرى اخوان الصفاء أن العلم الالهى هو علم خاص بالأنبياء وخلفائهم من الأئمة وأصحابهم والتابعين لهم حسب درجات كل منهم في العلم (٥) ، لان هؤلاء الأئمة هم تلاميذ الأنبياء وورثة علومهم (٦) . وهم فقط الذين يستطيعون كشف حقائق جميع الأشياء لأن معرفة علل الأشياء ومعلولاتها علم غامض صعب « لا يكاد يصل اليه ، ولا يطلع عليه ، الا المرتاضون بالعلوم الالهية ، والحكم الربانية ، المأخوذة عن تلامذة الحكماء الالهيين وخلفاء الأنبياء والمرسلين ، تقليدا وإيمانا وتسليما » (٧) . وقد جاء على لسان ملك النحل ، الذى يرمز الى الامام فى رسائل الاخوان ، قوله بأن علم الأئمة كان « تعليما من الله تعالى ، ووحيا والهاما وانعاما وتكرما وتفضلا علينا » (٨) .

== الذاريات ، الأينان ٢٠ ، ٢١ (أنظر : المؤيد فى الدين ، المجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٨٧ .

(١) الرسالة الجامعة الجزء الأول ، ص ٦٦٨ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٠ .

(٣) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٧٨ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ،

ص ٣٣٧ - ٣٣٨ الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٦٣ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٨٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٦٤ ، ٣٩٤ .

(٦) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٧٥ ، الرسائل ، الجزء الثالث ص ٣٤٧ ،

الرسائل الجزء الرابع ، ص ٦٢ .

(٧) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩ ، الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ،

ص ٣٨٢ .

(٨) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٦١ .

ومن ثم كانت فكرة التعليم الالهي الذي اختص به الأنبياء والأئمة من بعدهم هي أساس عقيدة ولاية البشر للأئمة ، لأن هؤلاء الأئمة هم الذين يحتاج اليهم البشر « في جميع أحوالهم من مآكلهم ومشاربهم . اذ كانوا أصحاب الصنائع الجليلة والمنافع الجمّة » (١) ، وأن الطريق الصحيح للمعرفة الحقيقية والعلوم اليقينية لا يكون الا باللجوء الى الأئمة الذين هم أهل العلم ، والذين لهم الحق في توضيح ما خفى من الأمور . ويستشهد الاخوان بقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » للتدليل على أن الأئمة هم أهل الذكر المقصودون في هذه الآية (٢) .

ولعل لهذا السبب رأى الاخوان ضرورة لزوم أهل كل صناعة لهذه الصناعة وعدم تجاوزها لعدم معرفتهم بأصول غيرها من الصنائع (٣) . ولعلمهم يشيرون بذلك الى أن الأئمة هم أهل صناعة معرفة حقائق الأشياء وضرورة اللجوء الى هؤلاء الأئمة ويستشهدون على ذلك بما ينسبونه للنبي من أنه قال « استعينوا على كل صناعة بأهلها » (٤) . فالأئمة في نظر اخوان الصفاء هم الاخوان « الكرام الفضلاء » الذين يرجع اليهم في كل مسألة من المسائل الخاصة بالدين (٥) ، وهم الذين يعلمون الناس مصالح الدنيا

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٤٣٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣١ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٣٨ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٣١ . ويشرح الاخوان فكرتهم هذه بقولهم « فالطبيب الماهر العالم بالداء والدواء هو الذي يعلم من أين دخل السقم على الجسد من الزيادة أو النقصان ، ويعلم الدواء الذي يعالج به » (الرسائل الأولى ، ص ٣٠٠ - ٣٠١) ومن ثم فهم يسمون العلماء الزاهدين في الدنيا وعلماء أحكام الناموس « أطباء النفوس ومدادوها » ، ويشبهون العالم الراغب في الدنيا الحريص على شهواتها بأنه « مثل الطبيب المداوى غيره وهو مريض لا يرجى صلاحه ، فكيف يشفى المريض بعلاجه » (المرجع السابق ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩) . ويذهب الجيلاني الى القول بنفس الفكرة ، فيقول « أن من لم يتصف بالحكمة ولم يكن صاحب النفس القدسية ، لم يسلم من العجب والكبر والحسد والأمراض النفسانية الخفية المهلكة بالكلية ، فلا يستحق أن يكون حاكما ومرييا من ربه لغيره ، سيما لكل الناس بخصوصه وعمومه . والانسان بجب أن يعلم أولا ثم يعلمه ثانيا ، والمريض يعالج مرضه أولا ثم يعالج غيره ثانيا ، والمريض مع مرضه كيف يعالج غيره (الجيلاني ، توفيق التطبيق ، ص ٩٥ ، مرجع سابق ص ٩٥) ولذا ينصح الاخوان من يريد النظر في العلوم الشريفة والبحث عن الأسرار اللطيفة ان يقصد أهل العلوم الشريفة ويسألهم عنها ، كما يقصد في كافة الصنائع الى أهلها (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣) .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

أيضاً . ولذا يحذر الاخوان النباس من مخالفة هؤلاء الأئمة ، بل وينصحونهم بالانضمام اليهم ومؤازرتهم (١) .

ضرورة وجود امام في كل عصر في نظر اخوان الصفاء :

تري فرقة الاسماعيلية أن الأرض لن تخلو قط من امام حي فاتم . اما ظاهر مكشوف واما باطن مستور (٢) ، ولو خلت الأرض من امام الساعة لمادت بأهلها (٣) . ولذلك اتفق الاسماعيلية على القول بأن العقل الكلي يتجسد بين حين وآخر في شكل نبي ناطق ، وكل نبي يخلفه سبعة أئمة (٤) .

وقد أشرنا من قبل — عندما بحثنا فلسفة الانسان المطلق عند اخوان الصفاء — الى فكرة استمرار خلافة الله في الأرض عند الاخوان ، والى ضرورة وجود شخص فاضل في كل زمان وفي كل قران . كما أشرنا الى أن هدف الاخوان من وراء هذه الفكرة الفلسفية هو التدليل على أن الأرض لا تخلو من امام حي في كل زمان يكون حجة الله على خلقه ، وأن حجة الله لا تنقطع .

وقد ذكر الاخوان هذا المعنى في بيتين من قصيدة شعرية جاء فيها (٥) :

في كل عصر منهم ذو دعوة يجر من سفن البحار ما عبر
لا يقفون عند شخص واحد تمضي دهور وهو وعبد ينتظر

فالأئمة من خلفاء الأنبياء وذريتهم هم « الحبل الممدود مع الكتاب الذي لا انفراد لهم — أي للعباد — عنه الى الخوض » كما أخبر النبي « (٦) » . وهذا التشبيه اشارة الى قول الرسول عليه السلام يوم الغدير « فانه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما — أي كتاب الله وأهل البيت — لن ينقضيا حتي يردا علي الخوض » (٧) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ٢ مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٩٢ .

(٣) حنا الفاخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية مرجع سابق ص ٢١٣ .

(٤) أنظر في هذا الصدد : — التويختي ، فرق الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٧٤ .

المقريزي ، المواعظ والاعتبار يذكر النخط والآثار ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٠ — ٢٣١ . وأنظر أيضا : —

Browne, A Literary History of Persia, Vol. I, Op. Cit., pp. 409-410.

(٥) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٤١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤٦١ .

(٧) أشرنا الى هذا الحديث عند بحثنا لقدم التشيع عند اخوان الصفاء المبحث

الأول من هذا الفصل .

ويشير الاخوان الى أن من أعظم نعم الله على خلقه هو ارسال النبيين والمرسلين ومن استخلفوهم من بعدهم للقيام بأحكام شرائعهم ، أى الأئمة الذين يقومون فى الأمة مقام الأنبياء والرسل من بعدهم . وهؤلاء جميعا فى نظر الاخوان هم الوسطاء بين الله وعباده « فى كل دور وزمان وعصر وقران » (١) . ويعتبر الاخوان أن ذلك « لطف من الله سبحانه يخلقه ، ليكون المؤمنون متهيئين لقبول ما يأتيهم من أمر الله عز وجل ، ولتقوم حجة لله على الكافرين » (٢) .

ولا يقر الاخوان امكان وجود امامين فى وقت واحد ، خلافا لما قال به الزيدية من جواز خروج امامين فى قطرين ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة (٣) . بل ان ظهور الأئمة فى نظر الاخوان يكون بالتتابع « الواحد بعد الواحد ، فى زمان بعد زمان » (٤) .

ويؤول الاخوان بعض آيات القرآن الكريم للتدليل على عقيدتهم الخاصة بتوالى الأئمة وتوارث الامامة الخلف عن السلف ، وأنها حجة الله فى الأرض ، حيث يؤولون قوله تعالى « بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » (٥) ، بأن البيوت هى توابيت الحكمة أو الأنبياء والرسل والأئمة الهادون والخلفاء الراشدون ، الذين هم قوام الأمة المستحفظون للودائع النبوية ، « ومعهم تابوت السكينة الذى تحمله الملائكة الموكلون بحفظه حتى يقوم مستحقه » (٦) ، يتوارثه الخلف عن السلف ، آية الله فى الأرض وعلمه المحض » (٧) .

وامام العصر عند اخوان الصفاء هو الامام الاسماعيلي الذى يختلف عن امام الاثنى عشرية ، ويختلف أيضا عن امام الشيعة الزيدية ، فى أنه يكون ظاهرا فى دور الكشف ومختفيا فى دور الستر . وفى دور الكشف يكون مالكا لكافة الأمور الدينية والدنيوية ، أما فى دور الستر فيكون سلطانا على الأمور الدينية فقط .

-
- (١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٧١ - ٢٧٢ .
(٢) فكرة اللطف الالهى قال بها المعتزلة . وقد أشرنا من قبل الى تأثر الشيعة بالمعتزلة ، ووصف الشهرستاني لبعض الشيعة بأنهم يميلون فى الأصول الى الاعتزال .
(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٥٥ .
(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .
(٥) قرآن كريم ، سورة النور ، من الآية رقم ٣٦ .
(٦) حتى يقوم مستحقه اشارة الى القائم أو المهدي المنتظر أو السابع المنتظر ،
انظر فلسفة المهدي المنتظر عند اخوان الصفاء ، المبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الثانى .
(٧) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٣ .

ويستغل الاخوان فكرة دور الكشف ودور الستر للتدليل على وجود الامام في كل زمان ، وذلك بقولهم « ولو كان غير ذلك كان منه خلو الزمان من الامام الذي هو حجة الله على خلقه ، وهو تعالى لا يرفع حجته ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده ، فهم أوتاد الأرض ، وهم الخلفاء بالحقيقة في الدورير، جميعا » (١) .

الائمة ركن من أركان الدين عند اخوان الصفاء :

يرى اخوان الصفاء أن معرفة الأئمة وموالاتهم والافتداء بهم من أركان الدين لان هؤلاء الأئمة بعد الأنبياء « هم اطباء النفوس ، ومداور الارواح والطالبون بها النجاة من النيران ، والخلص من عظيم الهوان » (٢) . أي ان الناس لا تنجو من النيران الا اذا التمسوا وطلبوا النجاة عن طريق الائمة وبواسطتهم « لان من عرفهم ، واتبع سبيلهم ، واهتدى بهديهم . فقد أخلص العبادة ، ونجا من الأبالة » (٣) . ورأس الحسنات عند اخوان هي معرفة الائمة وطاعتهم ، ورأس المعاصي في نظرهم هو « جحد منازل أوليائه ، والتكبر عليهم ، والخروج عن طاعتهم » ، بل ان من عرفهم فلا معصية تضره بعد ذلك ، ومن عصيهم فلا حسنة تنفعه بعد ذلك (٤) . إذ أن الخروج عن طاعة الامام أو «الفسق عن أمر الرئيس» ، وترك الانقياد والاذعان للطاعة المفروضة هو الشر والمعصية والمنكر (٥) . أما الواقفون على الصراط المستقيم ، فهم الذين اتبعوا الأنبياء وتعلقوا بمن خلقوهم بعدهم من أهلهم وأصحابهم ، وهم الأئمة (٦) .

صلى فلسفة اخوان الصفاء في ضرورة وجود امام في كل عصر عند الفاطميين :

قال الفاطميون – وهم ورثة فلسفة اخوان الصفاء – بأن الله اختار الائمة وأقامهم وجعل كل امام منهم حجة على أهل عصره وقائما بينهم

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٩ .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٥١ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٥٤ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢١٥ .

(٥) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٣٥٤ .

(٦) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٤٢ . وقد أشرنا من قبل الى أن معرفة الائمة وموالاتهم ركن من أركان الدين عند الشيعة ، أما عند غيرهم فهي ليست أصلا من أصول الاعتقاد (انظر : الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٤٧٨) .

بأمره . وأقاموا الأدلة على اضطرار العالم الى حجة . وان الأرض لا تخلو من هذه الحجة . وأورد بعض فلاسفتهم ودعاتهم أقوالا ماثورة عن بعض الأئمة من آل البيت في اثبات هذه العقيدة ، كقول علي زين العابدين « ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجة الله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور . . . ولولا ذلك لم يعبد الله » (١) . ويرون أن الله لا يرفع حجته وبه تثبت الحجة على الخلق (٢) . وقد قال المؤيد في هذا المعنى (٣) :

الإمام المستنصر الطهرمولى هو لله حجة في العباد
جسده المنذر الذى بعث الله الى الخلق عصمة للرشاد
ولآبائه . عنى الله اذ قال تعالى لكل قوم هاد .

٢ - موقف اخوان الصفاء من القول بعدم الحاجة الى الامام :

نسير فى هذا المقام الى القائلين بعدم الحاجة الى نصب الامام ، ثم ار
موقف اخوان الصفاء من هذا الموضوع سيما وقد تصور البعض أن اخوان
الصفاء قالوا بعدم الحاجة الى الامام .

(ا) القائلون بعدم الحاجة الى الامام :

ذكرنا أن القول بضرورة نصب الامام ، والاستدلال على ذلك بأدلة
عقلية ونقلية ومحاولة التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة
الجماعة الاسلامية ، هو قول جميع الفرق الاسلامية باستثناء بعض الخوارج
وبعض المعتزلة وبعض المرجئة .

فقد أجمعت المحكمة الأولى والنجدات من الخوارج على جواز ألا يكون
فى العالم امام أصلا ، وعلى أنه لا حاجة للناس الى امام قط ، وانما عليهم
أن يتناصفوا فيما بينهم ، فان هم رأوا أن ذلك لا يتم الا بامام يحملهم
عليه جاز اقامته (٤) .

وقالت الحشوية وبعض المرجئة بأن الامامة ليست لازمة ولا واجبة .
ولكن ان أمكن الناس أن ينصبوا اماما عدلا من غير اراقة دماء ولا حرب ،
فحسن ، وان لم يفعلوا ذلك وقام كل رجل منهم بأمر منزله ، ومن يشتمل

(١) المجلسى ، بحار الأنوار ، تبرىز ، الجزء السابع ، ص ٣٠٠ .

(٢) جعفر بن منصور ، الفترات والقراءات ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٣) المؤيد فى الدين ، ديوان المؤيد ، مرجع سابق ، القصيدة ٣٦ ، الأبيات ٤ - ٦ .

ص ٢٧٧ .

(٤) انشهرستانى ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الاول ، ص ١١٦ - ١٢٤ .

عليه من ذوى قرابة ورحم وجار ، فأقام فيهم الحدود والأحكام على كتاب الله وسنة نبيه ، جاز ذلك ، ولم يكن بهم حاجة الى امام ، ولا يجوز اقامته بالسيف والحرب (١) .

ويرى الهشامية أتباع هشام بن عمرو القوطى المعتزلى (٢) ، أن الامامة لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس ، فاذا فجرت الأمة وعصت امامها أو قتلته ، فلا تعقد الامامة لأحد ، وانما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة . وإلى هذا رأى أيضا ذهب أبو بكر الأصم (٣) . وقد هاجم الجاحظ في كتابه « الحيوان » مثل هذه الآراء الشاذة وأصحابها ، الدين زعموا أن ترك الناس سدى بلا قيم أرد عليهم ، وهملوا بلا راع أربح لهم وأجدر أن يجمع لهم بين سلامة العاجل وغنيمة الآجل ، وأن تركهم نشر لا نظام لهم أبعد من المفاسد وأجمع لهم على المرشد ، (٤) .

كما أشار ابن خلدون الى القائلين بعدم الحاجة الى الامام باعتباره شذوذا عن القاعدة العامة ، بقوله « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب — أى نصب الامام — رأسا ، لا بالعقل ولا بالشرع » ثم يقدم ابن خلدون البرهان على عدم صحة دعوة هؤلاء منتهيا الى أن هذا النصب « واجب باجماع » (٥) . وهذا هو ما انتهى اليه اخوان الصفاء من قبله ببضعة قرون من قولهم بأن « الأمة كلها تقول انه لابد من امام » (٦) .

(١) شوان الحميرى ، الحور العين ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ . وقد انفرد شوان بذكر العشوية وبعض المرجئة .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٧٢ ، ابن حزم ، الفصل فى الملل والاهراء والنحل ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٣) وقد عرض الشهرستاني مذهب النجدة من الخوارج ومذهب بعض القدرية او المعتزلة مثل أبى بكر الأصم وهشام القوطى الذين يقولون « أن الامامة غير واجبة فى الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ، بل هى مبنية على معاملات الناس ، فان تعادلو وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الامام ومتابعيه ، فان كل واحد مثل صاحبه فى الدين والاسلام والعلم والاجتهاد والناس كاسنان المشط ... فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله ... » (الشهرستاني ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ، مرجع سابق ص ٤٨١ - ٤٨٢) .

(٤) انظر : الجاحظ ، الحيوان ، مرجع سابق ، الجزء العاشر ، ص ١٢ .

(٥) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .

(٦) انرسائل . الجزء الثالث ، ص ٤٩٣ .

(ب) هل قال أخوان الصفاء بعدم الحاجة الى رئيس ؟

لقد تصور البعض من أحد النصوص التي أوردها الاخوان في رسائلهم ، أن الاخوان يؤمنون بعدم الحاجة الى رئيس اذا ما وجد الانسان العاقل الخير . ومن ثم رأوا أن الموقف من العقل الذي اتخذه اخوان الصفاء قد يؤدي الى اعتبارهم من أتباع المعتزلة الذين أقروا بسلطان العقل (١) .

وقد كان النص الذي دفع هؤلاء البعض الى هذا التصور ، هو قول الاخوان « واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على امر من امور الدين والدنيا ، وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعى تصرف أحوالها ويرم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ... ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا ، والحكم بيننا ، العقل الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي ، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها اخواننا . فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه ، ولم يقيأ تلك الشرائط التي أوصينا بها اخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرا من ولايته ، ولا نستعين به في أمورنا ، ولا نعاشره في معاملتنا ، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه أسرارنا ، ونوصي بمجانبته اخواننا » (٢) .

وفي تصوري أن الأمر على خلاف ما تصور أولئك البعض من هذا النص . حيث نرى أن ما يقصده الاخوان بالعقل هنا هو أنه رمز الى « الامام » في دور الستر . ومما يؤكد ذلك قول الاخوان في إحدى رسائلهم « والعقل خليفة الله الباطن ، فمن سلط على خليفة الله عدوه دمره الله وذهب عقله بدخول عدوه عليه ، فاذا ذهب العقل فلا دين ولا علم ولا مروءة ولا حياة ولا مراقبة . ومن علم هذه الحصال كان موته صلاحا عاما » (٣) .

وهذه الصفات التي يصف بها اخوان الصفاء « العقل » هي نفس الصفات التي يوصف بها الامام عند الشيعة عموما ، الذين يرون أن من مات ولم يعرف امام زمانه ، مات ميتة جاهلية ، وأن الدين والعلم لا يكونان الا بالامام .

(١) أنير نصرى نادر ، من رسائل اخوان الصفاء . . مرجع سابق ، ص ٢٨
عمر فروخ ، اخوان الصفاء ، مرجع سابق ، فصل الدولة والسياسة الفلسفية .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .
(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٤ .

ويؤكد تصورنا هذا ، ما يذكره الاخوان ايضا فى موضع آخر من رسائلهم بقولهم « واعلم أن العقلاء الأخيار اذا انضاف الى عقولهم القوة بواضع الشريعة ، فلا يحتاجون الى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويحكم عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الامام . فهل من بنا أيها الاخ أن تقتدى بسسه الشريعة ونجعلها امامنا لنا فيما عزمنا عليه » (١) . كما يقولون فى موضع ثالث « والرئيس الواحد هو العقل » (٢) .

وفى شأن أهل الذكر الذين هم أهل بيت النبوة المنصوبون لنجاة الخلق ، يقول الاخوان « أهل الذكر فى بعض الوجوه هو العقل الذى يدرى النفس ما غاب عنها من أمر عالمها الروحاني ومحلها النوراني ، ويحرضها على المتاجر الربحية ، ويحثها على الأعمال الصالحة . وأن النفس متى عدلت عنه وخالفته وتركت وصية ربها ، وما أمر به مولاه ، وأقبلت على الطبيعه ومالت الى استحسناتها ، وطلب الرياسة والعلو ، والتعصب والتحدى ، أصابها مثل ما أصاب المقعد والأعمى اللذين خالفا وصية صاحب البستان » (٣) « فاجعل الخليفة على نفسك عقلك واقبل منه أوامره ونواهيه » (٤) .

ويقابل الاخوان بين أفعال القوة الناطقة اذا لم يرأسها ويلزمها العقل وبين أفعال البشر اذا تنازعوا واختلفوا وصاروا ذوى مذاهب كثيرة « اذا لم يرأسهم ويلزمهم امام عادل من خلفاء الأنبياء عليهم السلام » (٥) .

وهكذا تعبر هذه النصوص عن ان الاخوان يقصدون بالعقل الرمز الى الامام وأنهم لم يقصدوا بفكرتهم حول العقل القول بعدم الحاجة الى رئيس كما تصور البعض .

والحقيقة السياسية الهامة التى يمكن استخلاصها من آراء الاخوان حول الحاجة الى الامام ، هى أن الحاكم فى نظر اخوان الصفاء هو وصى على المحكومين ، بل هو راع لهم . والحكم حسب فلسفتهم هذه ، حكم مطلق ، والحاكم يواجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بن هو يحميهم من أنفسهم ، فى دينهم ودنياهم ، لأنهم لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ، ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة . فوظيفة الحاكم

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٧ .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٨٢ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٦ .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٠ .

(٥) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٩ .

اذن توجيه وارشاد مستمر ، حتى فى أدق تفاصيل حياة المحكومين . اما المحكومون ، فما عليهم سوى الطاعة ، اذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئا . وهم فى حاجة دائمة لمن يأخذ بيدهم ويرشدهم الى ما فيه خيرهم وسعادتهم . ومن ثم فالعلاقة بين الحاكم والمحكومين ليست علاقة مشاركة أو تبادل وانما هى علاقة توجيه من جانب ، وطاعة وانصياع من جانب آخر .

وهكذا يدعو الاخوان الى أرستقراطية العقل والحكمة والفكر ، ويفقدون الثقة فى الانسان العادى ، ويرون أنه لو ترك وشأنه أضل الطريق ، وأنه فى حاجة دائمة الى توجيه من حاكم مطلق أعقل منه وأحكم . وهذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الانسان العادى تشير الى وجود نزعة ثيوقراطية تحكمية ، بالرغم من أن هذه الوصاية هى وصاية الأئمة العقلاء الحكماء المعصومين .

المبحث الرابع

تعيين الإمام عند اخوان الصفاء

أشار اخوان الصفاء الى الاختلاف الذي وقع بين الأمة بسبب مسألة الإمامة في عدة مواضع من رسائلهم ، منها قولهم « واختلفوا في خليفه الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة الى حيث انتهينا » (١) . وفي الفصل الذي خصصوه للبحث « في بيان سبب اختلاف العلماء في الإمامة » قالوا « اعلم أن مسألة الإمامة أيضا من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء ، قد تاه فيها الخائضون الى حجج شتى ، وأكثروا فيها القيل والقال ، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء ، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال ، وأبيحت بسببها الاموال والدماء ، وهي باقية الى يومنا هذا لم تنفصل ، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافا على خلاف ، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب ، حتى لا يكاد يحصى عددها الا الله » (٢) .

وقد أشار الاخوان الى الاختلاف الأساسي في مسألة الخلافة بين القائلين بالاختيار وبين القائلين بالنص ، وفي هذا يقول الاخوان « وأما ما ينبغي أن يركز الإمام ومن هو ، فهم مختلفون على رأيين ومذهبين ، فمنهم من يرى ويعتقد أنه لا ينبغي أن يكون أفضلهم كلهم بعد نبيها ، وأقربهم اليه نسبة ، ويكون قد نص عليه ، ومنهم من يرى بخلاف ذلك . ولعمري في هذين الرأيين منازعات وخصومات ، بطول شرحها مذكورة في كتبهم » (٣) .

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩٣ . ولذا يقول الشهرستاني « ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان » (الشهرستاني ، الملل والنحل مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٤) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٤ .

الشروط الواجب توافرها في الامام عند اخوان الصفاء :

إذا كان الاخوان قد حاولوا الظهور بمظهر التجرد في ذكرهم ما ينبغي أن يكون عليه الامام . الا أن قولهم اشتمل الشروط الأساسية الواجب توافرها في الامام وهي ثلاث ، أولها أن يكون أفضل البشر كلهم بعد النبي ، وثانيها أن يكون أقربهم نسبة إلى النبي . وثالثها أن يكون قد نتس عليه . وفيما يلي عرض لآراء اخوان الصفاء في صدد هذه الشروط :

١ - أن يكون الامام أفضل البشر بعد النبي :

يرى الاخوان أن الحاجة دائما تكون إلى الأفضل ، ويستدلون على ذلك بحاجة النفس إلى قوة أخرى لا فادتها من العلم ما به صلاح أمرها . وليست هذه القوة سوى العقل . وإذا كان العقل عند الاخوان بمثابة النبي أو « الرئيس » ، فإن « من يخلفه من أهله وأصحابه » ومن قبل منه ما ألقاه إليه ، كممثل الأعضاء الفاضلة » (١) .

وقد صاغ الاخوان فكرة التفاضل بين البشر ، وانسياب الفضائل من الملائكة إلى الأنبياء ثم من هؤلاء إلى القريبين منهم بالنسبة ، وذلك بقولهم « ثم لا يزال التفاضل يقع فيما بينهم - أي بين البشر - حتى نتصل تلك الفضائل كلها بوجه ذلك الزمان ورئيسه ، المتلقى من الملائكة وحيا والهاما ... » وأن ذلك الشخص الكريم إنما يتلقى ذلك الفيض الشريف والعلم اللطيف ، بقرب نسبة نفسه الفاضلة ، وأدواته الكاملة منهم . ثم كذلك كان قبول أهل زمانه منه ، وأخذهم عنه ، بالنسبة القريبة بينه وبينهم . وأن كل واحد أخذ من ذلك حظه ونائل قسطه » (٢) .

وبالرغم من أن الاخوان يرون أن الإمامة من حق علي بن أبي طالب ، إلا أنهم لم يتمادوا في فكرة إمامة الأفضل للتدليل على أنه كان أفضل الصحابة ، ولعل مرجع ذلك هو أن التشيع حتى عصر الاخوان لم يكن قد خرج عن طوره المعتدل ، وفي هذا الطور لم يكن هناك أحد من الشيعة يطعن في الخلفاء الراشدين وفي خلافتهم ، أو يدعي أنهم فسقوا لاغتصابهم بخلافه ، كما حدث فيما بعد على أيدي دعاة وفلاسفة الحركة الاسماعيلية ، في عهد الدولة الفاطمية ، حيث أشعلت حملة الطعن فيهم إلى حد تكفيرهم . هذا وإن كان للاخوان قصص رمزية في تفضيل علي بن أبي طالب على باقي الصحابة .

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٦٦٤ - ٦٦٥ ، ٧٠٢ - ٧٠٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦٠ - ٦٦١ .

٢ - أن يكون الإمام أقرب البشر نسبة إلى النبي -

أشرنا من قبل في المبحث الخاص بالتشيع إلى قول الاخوان بأن الله قدر أن يرث مقام السادس من رسله ، أول المسارعين إلى دعوته من أولاده في الدين الظاهر ، وذهبنا إلى القول بأن المقصود بذلك هو علي بن أبي طالب .

في هذا المقام لا تشير الرسائل إلى قرابه الدم أو نسبة الدم بين النبي عليه السلام وبين ابن عمه علي بن أبي طالب ، وإنما تشير إلى نسبة الولاء أو النسب الروحاني باعتبار أن عليا بن أبي طالب كان من أولاد النبي عليه السلام في الدين أو الدعوة (١) . ولا شك أن من كان بهذه الصفة من القرابة للرسول ، كان أهلا لموضع حكمته ، ومن ثم يرى الاخوان أنه « لا شك ، يرث مقامه من بعده ، ويتقلد أمانته وعهده ، في تبليغ موعظته ، وإقامة دعوته ، وتكميل شريعته ، بمجاهدة أعدائها ، وإظهار تأويلها ، والقيام بما تحتاج إليه الأمة فيها ، مما تكون به حياتها ونجاتها وسلامتها » (٢) .

ولعل الفترة التالية من رسائل الاخوان تدل على أنهم يشيرون إلى أن عليا بن أبي طالب هو المستحق للإمامة بعد النبي عليه السلام ، إذ يقول الاخوان « واعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن تلميذ الحكيم الذي رافقه في حياته ، وخدمه في طول مدته ، وتعلم منه علمه ، وأودعه حكمته ، هو الذي يجيب عما يسأل عنه من سؤالات الحكمة ، كما كان معلمه يجيب في وقته من يسأل عن مثل ما قدمنا ذكره ، كذلك المستحق للمنزلة بعد النبي ، هو الذي يحسن الجواب في وقته عما يسأل عنه من مشكلات أمور الشريعة ، ومعضلات الأحكام . ومن كان بالضد من ذلك ، فلا يستحق اسم الحكمة بعد الفيلسوف . كذا لا يستحق اسم الإمامة بعد النبي من كان لا يحسن القيام بما تحتاج إليه الأمة ، إلا كما قال الله عز وجل « أئمة يدعون إلى النار » (٣) بالجهل ، كما كانوا قبل قيام الشريعة في جاهليتهم أئمة في الضلال » (٤) .

ويمكننا أن نستخلص من هذا النص أن المقصود بتلميذ الحكيم الذي رافق الفيلسوف طوال حياته وتعلم منه الحكمة ، هو علي بن أبي طالب الذي

(١) أنظر فكرة النسب الروحاني عند اخوان الصفاء ، المبحث السادس من الفصل

الأول من الباب الثاني .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

(٣) قرآن كريم ، سورة القصص ، الآية رقم ٤١ .

(٤) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

رافق النبي وتعلم منه العلم . وقد سبق أن تعرضنا لاستشهاد الاخوان بقول النبي « أنا مدينة العلم وعلى بابها » . ويؤكد ذلك ما أشار اليه الاخوان في نهاية الفقرة السابقة من أن الذي يستحق الامامة بعد النبي هو الذي لم يكن له باع في الجاهلية قبل نزول الدعوة ، ولا شك أن علينا ابن أبي طالب كان صبييا عند نزول الوحي (١) .

٣ - أن يكون الامام قد نص عليه :

إذا كان الاخوان يرون أن الخليفة بعد النبي يجب أن يكون افضل من صحبه وخلفهم بعده من أهل بيته ، وأن يكون هذا الخليفة اقربهم نسبة الى النبي فانهم يرون أن هذا الخليفة لابد أن يكون قد نال خلافته بالنص أو بالوصية ، وأن تسير الخلافة فيما بعد على هذا الاساس .

ويعبر الاخوان عن فكرة الوصية بقصة رمزية شديدة الشبه بقصة هذيرخم في أشخاصها ومضمونها ، للتأكيد على أن وصية النبي لمن يخلفه هي وصية واجبة عليه وأنه بموجب الحكمة لم يكن له أن يترك الأمة بدون وصية على خليفته ، وأن واجب الأمة عدم الخروج عن الوصية بموجب الطاعة التي فرضها الله على المؤمنين لرسوله (٢) .

(١) ولعل المقصود بقول الاخوان « كما كانوا قبل قيام الشريعة من جاسيتهم انه في الضلال » هو الإشارة الى من تولوا الامامة بعد النبي عليه السلام ، أي أبو بكر وعمر وعثمان ، الذين قضوا فترة طويلة من حياتهم في الجاهلية . وإذا صح هذا القصد فربما كان هدف الاخوان هو وصف الخلفاء الثلاثة بالجهل ، ولكنهم لم يطعنوا فيهم بأسلوب صريح ومباشر ولم يصلوا الى حد تكفيرهم كما حدث فيما بعد على أيدي دعاة وفلاسفة الدولة الفاطمية .

(٢) تتلخص قصة الاخوان في قولهم « وقد حكى أن بعض ملوك الهند لما دنت وفاته وكان مسلما ، قد احضر ولدا له قد كان أهلا للملك بعده ، ولم يكن له ولد سواء ، وقد علمه شيئا من الحكمة وعرفه شيئا من سياسة الملك » ثم يذكر الاخوان وصايا الملك لابنة بما يجب أن يتحلى به من الخصال التي تنفع في الدنيا والآخرة وتلك التي يصلح بها ملكه ويثبت بها سلطانه . وبعد ذلك يقول الاخوان « ويقال أنه - أي الملك - لما فرغ من وصية ولده الذي أهله للملك بعده ، جمع علماء أهل مملكته وأولى الفضل والشرف فيهم من أهل للنازل والرتب الذين هم أصحابه وأسبابه ، فقال : أيها العلماء الذين كنتم ولاه ، أنرى بأهل سرى ويطاقتي ، قد كنتم لي نصحاء ومطيعين .. فكونوا لهذا الغلام مثل ما كنتم لي .. وقد علمتم الذي عاهدتموني عليه ، وما وصيتكم به في أمر هذا الغلام النبي يبنى وبينكم ، فأياكم والتغير عليه وتقض العهد له فليس المنكوث عليه بأسماء حال من الناكث ، فعليكم بالسمع والطاعة ، وأوفوا له يوف الله لكم ، وقواله يق الله لكم وتمموا له فيه ما بدأتم ، يتم الله لكم الفضل وأموركم وينحسن حالكم على يديه . فهذا هو ملككم . وأخذ بعضهم ودعا له وأشهد بعضهم على بعض ، وأشهد الله تعالى عليهم . ولحقته سكرة الموت واعتقل لسانه وضمف جنانه وعرق جبينه ، واعتقه »

مهاجمة الاخوان للاجتهاد والقياس في اختيار الخلفاء :

يستخلص من القصة الرمزية التي جرت بين الغربان والبازي - والتي اشرنا اليها من قبل - أن الأمة تهلك اذا ما خالفت وصية نبيها فيما يتعلق بمن يخلفه كما يستخلص أيضا أن الاخوان يهاجمون من تولوا أمر الخلافة بعد النبي عليه السلام دون أن يكون لديهم الاستعداد للقيام بأمرها على ما يجب ، وأن هؤلاء الخلفاء حينما التمسوا الخلافة انما التمسوها من أجل تحقيق أغراضهم الدنيوية (١) .

وبالرغم من أن هذه القصة لا تشير صراحة الى الخلفاء الراشدين . الا انه من المتصور أن البازي يرمز الى أبي بكر الصديق ، ويستخلص ذلك من إشارة الاخوان الى قيام البازي (أبو بكر) بتولية بعض أبناء جنسه (عمر بن الخطاب) أمر الغربان (الأمة الاسلامية) .

ولعل أهم ما جاء في هذه القصة هو مهاجمة الاخوان لفكرة اختيار الامام بمعرفة البشر ، ومهاجمتهم لفكرة الاجتهاد في الرأي الوارد في القصة على لسبان الغربان بقولهم بعضهم لبعض « تعالوا حتى نجتهد في الرأي ونجمع العلماء وأهل الفضل فينا ، ونعقد مجلسا للمشاورة فيمن يصلح لهذا الأمر ، وفيمن ينبغي أن يكون ملكا علينا » .

وقد عبر الاخوان عن الخلافة التي تقوم على الاجتهاد بأنها « خلافة الخلق » ، وأنها على طرفي النقيض لما يسمونه « خلافة الله » . واعتراضوا على القائلين بأن اختيار الخليفة بالاجتهاد لا يكون إلا بأمر الله ومشيبته وتقديره المسبق لهذا الاختيار (٢) . ، يقولهم « فان قال قائل ذلك لا يكون إلا بأمر

تتولد له ، فهاضت روحه وحزن عليه أهل مملكته . ثم قضى الله فيمن بعده بما أحبه وتصرفت بهم الأحوال » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٣ - ١٧٧) . ويعلق الاخوان على هذه القصة بقولهم « فتأمل أيها الأخ ، هذه الوصية ، وتديرها وانظر شفقة هذا الملك على ولده كيف رضى له ما كان يرضى لنفسه ، فكنا يجب على الحكيم أن يؤمى تلامذته وعلى النبي أن ينصح أمته ومن يخلله فيهم لقامة وخلافته من بعده » (المرجع السابق : ص ١٧٥) .

(١) أنظر تفاصيل القصة في الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٦٧ - ١٦٨ . ولولدتنا في ذلك ماركية . (انظر

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 572-574.

(٢) ذهب الامام الغزالي فيما بعد الى القول بأن نصب الخليفة أو الامام بالاختيار انما هو نصيب واختيار من الله قبل اختيار الناس . وقد عارض بهذا التفسير ما اتخاذه الشيعة من تقديس للامامة . ويصف الغزالي هذا المنهج في الاختيار بقوله « بل اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكمنا بانعقاد الامامة عند بيعته ، لا لفرد في بيته . ولكن لكون النفوس محمولة على متابعتة ومبايعة من أذن هو لماعتة . وكان في متابعتة قيام قوة الامام وشوكتة ، وانصراف قلوب الخلق الى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه =

الله سبحانه ، فقد صدق اذا اتبع فيه المستخلف الأمر الذى يرضى الله عز اسمه ، وهو الذى من أطاعه فقد أطاع الله كما قال تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (١) . وأن عدل عنه الى ضده - يقصد الاخوان هنا مخالفة وصية الرسول بشأن خليفته - فقد خرج من أمر الله تعالى وارتكب نهيه « (٢) » .

وعلى هذا الأساس كان هجوم الاخوان على فكرة الاجتهاد والقياس . وقالوا أن الاجتهاد والقياس كانا من أسباب اختلاف العلماء والفنهاء نظرا لاختلاف طرق كل منهم فى الاجتهاد والقياس مما سنع لكل منهم « شىء » خلاف ما سنع لصاحبه ، فتعلقوا واجتهدوا واحتجوا على صحتها « (٣) » .

ويرى الاخوان أن الاجتهاد والقياس لا يؤدى الى معرفة الحقيقة ، ويشبهون ذلك بقياس ابليس حينما رفض السجود لآدم وقاس نفسه به وقال أن آدم خلق من طين بينما هو خلق من نار قياسا على أن عنصر النار أشرف من عنصر الطين « فكان من تكبره وظنه وقياسه ما قد ذكره ، وما

الحال فى كل عصر ، ليس أمرا اختياريا يتوصل اليه بالحيلة البشرية ، بل هو رزق الهى يؤتيه الله من يشاء . فكانا فى الظاهر رددنا تعيين الامامة الى اختيار شخص واحد ، وفى الحقيقة رددناها الى اختيار الله تعالى ونصبه ، الا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص ، وانما المصحح لعقد الامامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له فى أمره ونهيه ، وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فاذا أتاحها لعبده من عباده ، وصرف الى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفًا فى اختياره لخلافته ، وتعيينه للاقتداء بأوامره فى تفقد عبادته ، وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتياط لنصيبه . فليُنظر الناظر الى مرتبة الفريقين إذ نسبت الباطنية انفسها الى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من العباد . ثم لم يقدروا على بيان وجهة نسبة ذلك الى الله تعالى الا بدعوى الاختراع على رسوله فى النص على ، ودعوة بقاء ذلك فى ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ، ودعوى تنصيبه على أحد أولاده بعد موته الى ضروب من الدعاوى الباطلة ، ولما نسبونا الى أنا لنصيب الامام بشسبهوتنا واختيارنا وتقموا ذلك منا ، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا تقدم الا من قدمه الله فان الامامة عندنا انتعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة ، والمبايعة لا تحصل الا بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعة والموالة . وهذا لا يقدر عليه البشر ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالة للامامة العباسية عموما ، وعن المصايمة للدولة المستظهيرية أيدها الله بالدوام خصوصا ، لأفنوا أعمارهم فى الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ، ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة والحرمان . فهذه طريق اقامة البرهان على أن الإمام الحق المستظهر بالله ، حرس الله ظلاله فى هذا العصر (الغزالي ، المستظهرى ص ٦٥ - ٦٦) .

(١) قرآن كريم ، سورة النساء ، الآية رقم ٨٠ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ص ٣٧٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٨٩ .

تمادى عليه من غيه واستكباره ونفاقه واصراره وما أضمره من العداوة
لآدم وولده « (١) » .

ولهذا يذكر الاخوان فى رسالة الحيوان أن بنى آدم المتسلطون على
البهائم الطاهرة « هم أصحاب الرأى والقياس ، والعمى والالتباس ، أنباغ
الطواغيت والأبالسة والشياطين ، أعداء الأنبياء ، وأضداد الأئمة » (٢) .

ويرى الاخوان أن هدف اهل القياس والاجتهاد هو الوصول الى
الرياسة من وراء ذلك ، فيقولون « ان اصحاب الجدن والمناظرات ، ومن
يطلب المنافسة فى الرياسة ، اخترعوا من أنفسهم فى الديانات والشرائع
اشياء كثيرة لم يأت بها الرسول عليه السلام ، وما امر بها ، وابتدعوها
وقالوا للعوام من الناس : هذه سنة الرسول عليه السلام وسيرته ...
وأحدثوا فى الأحكام والقضايا اشياء كثيرة بآرائهم وقياساتهم ، وعدلوا
بذلك عن كتاب ربهم وسنة نبيهم عليه السلام ، واستكبروا عن عمل
الذكر الذى بينهم ، وقد أمروا أن يسألوهم عما أشكل عليهم (٣) ، وظنوا
سخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة ، حتى
يحتاج هؤلاء الى أن يبينوه بآرائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة ، واجتهادهم
الباطل ... وانما فعلوا ذلك طلبا للرياسة كما بينا آنفا ، وأوقعوا
الخلاف والمنازعة فى الأمة ... فلا يزال ذلك دأبهم والرؤساء الجهال فيهم
يتزايدون فى كل يوم ، واختلافهم يزيد ، واحتجاجاتهم ومناظراتهم تكثر ،
وجدالهم ينتشر (٤) ، حتى ينسخوا أحكام الشريعة ، ويغيروا كتاب الله
بتفسيرهم له خلاف ما هو به ... وقلبوا المعانى ، وتكلموا بها على
ما يريدون مما يقوى رياستهم » (٥) .

(١) :رسالة الجامعة ، الجزء الأول - ص ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ - ٤٤٤ .

(٣) يرى ماركيه أنه عند الاسماعيلية لا توجد أى اختلافات فى وجهات النظر ،
بل توجد حقيقة واحدة قد يكون لها عدة وجوه . ومن ثم فإن الرأى والاجتهاد والقياس
- بالمعنى المعتدل لهذه الكلمات - محكوم عليها بالموثوق عندهم . وعلى العكس من ذلك
يلعب التأويل دورا أساسيا ، ويرتبط بمفيدة وإرادة الامام الذى يتمتع بصفات فريدة
والذى أيدته الله بقوة خاصة ، وتميز بكون علمه الهيا . ويعرف الاتباع الأسرار بطرق
وتأويلات مختلفة حسب المرتبة التى يحتلها للدعوة أو عضو الجماعة . وبناء عليه فإن
معرفة حقائق الأمور أصبحت قاصرة على الإمام فقط .

(Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p. 56.

(انظر :)

(٤) يرى ماركيه ان المقصودين بهذا المعنى هما الخليفة المأمون والخليفة المتوكل دون

ان يقدم تفسيراً مقبولا لذلك . Ibid, p. 57.

(٥) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وينسب القاضى عبد الجبار
نفس هذه الآراء لفرقتى الامامية والرافضة ويعلق عليها بقوله « وعند الامامية وطبقات =

صدي مهاجمة الاخوان للاجتهااد والقياس عند الفاطميين :

واذا اطلعنا على كتب دعاة وفلاسفة الدولة الفاطمية ، نجد انهم لم يأخذوا بالرأى والقياس فى التفسير والفقه ، بل كانوا ينكرون حجة الاجماع والقياس ، وطعنوا فى فتاوى الصحابة وجميع اهل الرأى والحديث (١) . وذهبوا الى أن الفقهاء من أهل المذهب الأولى حرفوا القرآن الكريم عن معانيه التى هى غرضه ومعزاه (٢) . واعتقدوا ان الناس لو أخذوا بما فى القرآن الكريم من قوله تعالى « فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول » (٣) لما اضطر أحد الى العمل بالرأى والقياس بعد عهد الرسول ولأن الرسول غير باق ليحكم فيما بين الناس من خلاف ونزاع . فان القصد بهذه الآية الكريمة النص على امام بعد امام من ذرية الرسول يقوم بفصل الخطاب (٤) . وقد ذكروا أن أهل الرأى والقياس يغيرون أقوالهم من يوم الى يوم . وروى علماء المذهب الفاطمى قصة طريفة جرت بين جعفر الصادق وأبى حنيفة النعمان استندوا عليها فى انكار العمل بالقياس ، حيث قال الصادق للنعمان « ان أول من قاس إبليس حين رأى ان عنصر النار أشرف من عنصر الطين فأتى الله يا نعمان ولا تقس فاننا نقف غدا بين يدي الله تعالى فيسألنا عن قولنا ، ويسألكم عن قولكم . فنقول نحن قلنا ما قال الله تعالى ورسوله ، وتقول أنت وأصحابك رأينا وقسنا . فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء » (٥) .

== الرافضة أن أبى بكر وعمر وعثمان والبدريين والمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم وأعانوهم على وراثة الأرض حتى أبادوا الأهم وغلبوا ملوك الفرس والروم والترك وغيرهم من أمم الشرك ، كانوا كفارا مشركين طلاب دنيا لا طلاب دين ، وأنهم غيروا القرآن . وعطلوا النصوص ، وبدلوا الشريعة من الطهارة والأذان والصلاة والمواقيت والصوم والوارث والنكاح والطلاق . ورفعوا ما كان ووضعوا ما لم يكن . وشهادة الله لهم بخلاف قول هؤلاء فيهم . . . وهم يقولون ما ظهر بعد (فى معنى قوله تعالى « ليظهره على الدين كله ») وإنما يتم ظهوره بقيام صاحب الزمان . وجواب هذا : السكوت عنه والتعجب منه . فإنه ليس مع المكابرة مناظرة « (عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تثبيت دلائل النبوة ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥) .

(١) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ١١٤ .
(٢) المؤيد فى الدين ، للجالس المؤيدية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧ .
وانظر أيضا البيهقي رقم ٢٨ ، ٢٩ من القصيدة الأولى من ديوان المؤيد فى الدين ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ .

(٣) قرآن كريم ، سورة النساء ، الآية ٥٩ .

(٤) المؤيد فى الدين ، سيرة المؤيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٥) المؤيد فى الدين ، سيرة المؤيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥ . وقد وردت هذه القصة أيضا فى الجالس المؤيدية فى مواضع متفرقة . والطريف أننا نجد أهل السنة ينقلون هذه القصة كما هى ، فقد ذكرها مثلا : أبو الحسن الملقب ، التتبية والرد على أهل الأهواء والبدع ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

وهكذا أنكر الفاطميون الرأي والقياس ، ورأوا أنهما سبب الاختلاف في الآراء والمذاهب ، واعتقدوا أن المسلمين لو أخذوا تأويل القرآن عن الوصي والأئمة من بعده لما وجد هذا الاختلاف ، إذ أن الدين وما يتفرع منه من علوم وأسرار وقف على الأئمة من آل البيت اختصوا بها دون غيرهم من البشر - وهي الفكرة التي عبر عنها إخوان الصفاء بأنها : الولاية المخصوصة - وليس لأحد غير الأئمة أن يدعى علما . وهذا الاعتقاد نفسه هو الذي دان به الشيعة ، حيث تنفى جميع فرق الشيعة اجتهاد الرأي في الاستكام وتنكر القياس ، باستثناء بعض الزيدية الذين رأوا الأخذ بالرأي (١) .

مخالصة رأي الإخوان في شأن تعيين الامام :

يستند رأي الإخوان في شأن تعيين الامام الى عقيدتين أساسيتين هما :

١ - عقد الولاية للنبي والامام لا يكون بمعرفة البشر :

حيث يرى الإخوان أن البشر لا يمكنهم الوصول الى كيفية عقد الولاية حتى لو استخدموا في ذلك أرقى وسائل العلم مثل علم الفلك وعلم النجوم ، إذ أن عقد اللواء للنبي والامام يكون ، بعلم هو أعلى من هذا وأوضح ، وذلك أنه عقد بقصد التأييد وموافقة التسديد ، (٢) ، ويقصدون بذلك العلم الالهي والتأييد الرباني .

٢ - أن الامام بعد النبي هو علي بن أبي طالب بالنص :

ويرى الإخوان أيضا أن اللواء الذي يعقد للنبي والامام ، لا يعقد بعدهم الا لمن كان من النبي أو الامام « بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم » ويستشهدون على ذلك بحديث الراية التي عقدها رسول الله عليه السلام لعلي بن أبي طالب في قوله « لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، كرار غير فرار لا يرجع حتى يكون الفتح على يديه » ، « وكان ذلك كذلك » (٣) . ومن ثم يرى الإخوان ان من عقدت

(١) الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، مرجع سابق ، الجزء الاول ص ٥٣ ، ٥٤ . ويلاحظ أيضا أنه يوجد من بين مدرسة الحديث من أنكر الأخذ بالرأي .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٢٨٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .

له الراية هو الذي يستحق بموجب هذا العقد أن يرث مقام النبي عليه السلام (١) .

وقد تصور مازكيه أن الاخوان يطلقون لفظ النبي على محمد عليه السلام ، وعلى من يستخلفه من الأئمة ، واستدل على ذلك من قول الاخوان « والخلافة الكبيرة ، التي هي خلافة الله تعالى ، والمستخلف بها هو النبي . صلى الله عليه وسلم ، في زمانه . وبهذا العقد يكون من استخلفه النبي ، عليه السلام ، من بعده ، اذا مضى الى ربه عن اسمه » (٢) . حيث رأى

(١) حديث الراية يوم خيبر من الأحاديث الثابتة في حق علي عند كل من الشيعة والسنة ، وقد عقد اللواء لعلي بعد أن أعطيت الراية لغيره من كبار الصحابة كابى بكر وعمر ولم يفتح الحصن على أيديهما . وقد أورد هذا الحديث كل من : البخارى في صحيحه ، الجزء الثانى ، باب (فضائل علي) ، ص ١٩٧ ، ومسلم في صحيحه ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٩ ، والعسقلانى ، فتح البارى فى شرح صحيح البخارى ، الجزء السابع ، ص ٢٣٤ ، والترمذى فى صحيحه ، الجزء الثانى ، ص ٢١٤ ، والحاكم فى المستدرک ، الجزء الثالث ، ص ١٠٩ . ويبدو أنه لا يوجد حديث للنبي أجمع المسلمون على صحته اجماعهم على هذا الحديث فقد اعترف بصحته حتى أشد أهل السنة تطرفا لابن حزم وابن تيمية . أما وجه الاستدلال على الإحقية بالإمامة ، وأن هذه الصفات التى وردت فى الحديث خاصة بعلي وهو وحده الذى يحب الله ورسوله كرار غير فرار ، فهذا يدل على الأفضلية وبالتالي الإحقية فى الإمامة من حيث أن الإمامة للأفضل . ووجه اختساس على بهذه الصفات هو عدم توافرها فى غيره من حيث أن أحدا غيره لم يفتح الله على يديه الحصن ، ولم يتصف بقول رسول الله « كرار غير فرار » ، وقد بلغ مدح النبي أقصى غاية المدح والتعظيم بتشريف على بمحبة الله ورسوله ، ولا شك كما يرى الشيعة أن الأحب هو أحق بالإمامة . وقد بالغ الشيعة فى وصف انتصار (علي) اذ اعتبروا أن باب الحصن لم يكن يقوى على تحريكه سبعون رجلا وحمله على وحده على سيفه ، ثم اتخذ جسرا عبر عليه المسلمون وقال فى ذلك « ما فسطحه بقوة جسدية وإنما بقوة الهية » . وبذلك يعتبر الشيعة قلع باب خيبر أعلى معجزات على ومن واجب الامام أن يدل الناس على معجزاته لاثبات امامته . أما أهل السنة فمع تسليمهم التام مع الشيعة بنص الحديث ، دون أدنى تغيير أو اضافة فهم لا يسمون باستدلال الشيعة على امامة على ، ويقولون فى ذلك بأنه لا ملازمة بين كون على محبا لله ورسوله ومحبويا منهما وبين كونه اماما . كما لا يلزم من اثباتهما له فنيهما عن غيره فتد قال تعالى فى حق أبى بكر « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم من دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه » ، كما قال فى حق أمير بدر « إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرسوص » « غلام محمد ، مختصر التحفة الاثنى عشرية ، ترجمة شكرى الألوسى ، بيروت ، ص ١١٧ . » ويذهب الرازى الى نفس الراى بقوله ان حديث الراية لا يدل على انتفاء صفة المحبة من الله ورسوله عن أبى بكر وعمر (الرازى ، نهاية القول فى دراية الاصول ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ص ٢٧٥) وعند ابن تيمية أن فتح خيبر يدل على الفضيلة وليس على الأفضلية (الذهبى ، المنتقى من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٤٧٢) .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٧٥ .

ماركيه أن لفظ « النبي » الأول يشير الى محمد عليه السلام ، وأن لفظ « النبي » الثاني يشير الى من يخلفه من الأئمة (١) . ولكن النص لا يفيد ما ذهب اليه ، حيث أن ضمير الغائب في عبارة « استخلفه النبي » تعود على الامام وليس على النبي . وعليه ، فالإخوان لا يستخدمون لفظ « النبي » للدلالة على الامام .

وعموما ، فإن إخوان الصفاء يعتقدون ان ولاية المؤمنين ، والامامة بعد النبي ، لا تكون الا لمن أوصى اليه ونص عليه وهو على بن أبي طالب ، الذي يتشيرون اليه بأنه « خير الوصيين » (٢) ، ويجعلون هذه الولاية من أركان الدين ، حيث يربطون بين تصديق الرسل وبين ولاية أولى الامر من بعدهم (٣) .

وإذا كان الإخوان قد ساهموا ، مع باقي فرق الشيعة ، في نقد مبدأ الاختيار ، واثبات وجوب النص على الامام ، مستخدمين في ذلك الأدلة العقلية والأدلة النقلية ، فقد كان لأهل السنة موقفا مضادا ركزوا فيه هجومهم على نقض دعوى نصب الامام بتعيين من الله ونص من نبيه ، وانكار وجود هذا النص .

فموقف الإخوان هذا - المعبر عن موقف الشيعة عموما - في صدد النص يخالف موقف أهل السنة الذين يرون أن تعيين الامام يكون باختيار الرعية وإدارتها ، وهو اختيار منوط بأهل الحل والعقد أو أهل الشوكة ، مع اختلاف عدد من تنعقد بيعتهم الامامة عند علماء وفقهاء أهل السنة ، بل أن بعضهم لم يتعرض لتحديدتهم تحديدا واضحا كابن تيمية الذي اهتم فقط في كتابه « منهاج السنة في الرد على منهاج الكرامة » بالرد على موطن الاختلاف بين القائلين بالنص والقائلين بالاختيار لا بمن هم أهل للاختيار . ومما قاله في تبرير الاختيار البشري « ومذهب أهل السنة أن الامامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة ... الذين يحصل بهم مقصود الامامة ، وهو القدرة والتمكن » (٤) . وقال أيضا « فلا يشترط في صحة الخلافة الا اتفاق أهل الشوكة والجمهور » . قال عليه السلام : عليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة ، وقال : عليكم بالسواد الأعظم ومن شذ في النار ، وقال « لا ريب أن الاجماع المعبر في الامامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين ، ولو اعتبر ذلك لم تنعقد امامة » وقال « ولا يقدح في اتفاق أهل الحل والعقد

(١) Yves Marguet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., p. 444.

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٩٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٤ .

(٤) الذهبي ، انتقى من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

شدوذ من خالف « (١) حتى أن خلافة أبي بكر في رأيه لم تثبت بنص خلاف لرأى ابن حزم وفريق من أهل السنة ممن قالوا ان خلافته كانت بنص جلي أو خفي على اختلاف بينهم ، وإنما صار اماما بمبايعة الناس ورضاهم به « فالصديق مستحق الامامة لاجتماعهم عليه وامامته مما رضي الله بها ورسوله ، ثم صار اماما بمبايعة أهل القدرة « ونثبت الخلافة باختيار أهل الشوكة أيضا لعمر بن الخطاب « وأما عهده - أي الصديق - الى عمر فتم بمبايعة المسلمين له بعد موت أبي بكر ، فصار اماما « (٢) . وواضح من كلام ابن تيمية - المعبر عن وجهة نظر جمهور السنة - أن مصدر سلطة الامام مبايعة الجمهور له ورضاهم به ، وان حب الشعب له ورضوخهم لطاعته دليل صلاحه ، ويبنى على ذلك أن « الأمة هي المحافظة للشرع » وليس هو الامام رادا في ذلك على الحلي - وغيره من الشيعة - الذين يرون أنه لابد من امام معصوم بعد انقطاع الوحي ليحفظ الشرع . وقد أوجب ابن تيمية على أولى الأمر عامة المشورة ، كما أوجب على الرعية مناصحتهم (٣) . والامام في نظر أهل السنة منفذ وليس بمشرع (٤) .

ومن الملاحظ أن موقف أهل السنة ازاء الدفاع عن مبدأ الاختيار لم يكن موقفا موحدا متماسكا ، بل اختلفوا فيما بينهم في كيفية الاختيار ، هل يكون باجماع الامة أم باجماع أهل الحل والعقد ، وما هو العدد الذي تنعقد به الامامة ، وما هي الشروط الواجب توافرها في الامام ، وهل يجب أفضليته أم يكتفى بفضله ، وهل تصح ولاية العهد ، وكيف يعزل اذا جاز . ولا نجد لدى متكلمي أهل السنة موقفا مجمعا عليه ازاء كل مسألة من هذه المسائل ، الأمر الذي سهل على الشيعة نقد فكرة الاختيار علاوة على عدم جدواها في الواقع - باستثناء اختيار أبي بكر - مما جعل الشيعة يركزون هجومهم على أسلوب اختيار الخلفاء ، اذ لم تتشابه طريقة اختيار كل من الخلفاء الراشدين . أما من بعدهم فقد كانت عهدا صرفا ووراثة لا محل فيها للاختيار ، فقد جاء معاوية بمبدأ جديد في نظرية الخلافة ، ألا وهو مبدأ الوراثة ، وهو مبدأ لم يعرفه العرب قبله .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ - ٥٨ ، ٢٦١ .

(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية .٠٠ مرجع سابق ، ص ٧٥ ، ٧٧ .

(٤) الذهبي ، المنتقى من منهاج الاعتدال ، مرجع سابق ، ص ٥٤٠ . وانظر أيضا :

محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، مرجع سابق ص ٣٥ وما بعدها .

المبحث الخامس

الشروط الفطرية للامامة

ان تحقيق الكلام فى الامامة يقوم على مجموعة من المسائل الواجب بحثها ، مثل تعريف الامامة ، ومدى وجوب نصه . الامام بعد زمان النبوة ، ومدى كون هذا الوجوب على الله أم على الخلق ، عقلا أو سمعا ، ومقتضيات وجود الامام بين الخلائق ، والصفات التى يجب أن يكون الامام متصفا بها ، والبحث فى تعيين الامام فى زمان النبى ومدى ضرورة وجود الامام فى كل وقت ، وعدد الأئمة (١) .

وقد تعرضنا فى الأربع نقاط السابقة لبحث معظم هذه المسائل ، ولم يبق أمامنا لاستيفاء الدراسة فى مذهب اخوان الصفا فى الامامة ؛ سوى البحث فى الصفات أو الخصال الواجب توافرها فى الامام . ومن الطبيعى أن البحث فى مسألة أوصاف الامام سوف يجرنا الى بحث مسألة عصمة الامام وهى من غير شك دعامة قوية من دعائم مذهب الشيعة .

الخصال التى يتصف بها الامام :

لقد عرضنا من قبل لمفهمنى الامامة والخلافة ومعنى كل منهما عند اخوان الصفاء وتبين لنا أنهما مترادفان لمعنى واحد هو « خلافة الله » . ومن ثم فانه من البديهي أن تكون هناك صفات وخصال مشتركة بين النبى والأئمة من بعده ، باعتبار أن خلافة كل منهم هى خلافة الله .

وفى هذا الصدد ، يرى الاخوان أن الامام يتصف بكل الخصال التى

(١) الجيلانى ، تولىق التطبيق ، ص ١٣ - ١٤ . مرجع سابق ، ص ١٣ - ١٤ .

كان يتصف بها النبي فيما عدا الوحي (١) . وبذلك يكون الأئمة « قواما مقامهم - أى مقام الأنبياء - على الأمة من بعدهم ، ويجب على الأمة الطاعة لهم والانقياد اليهم » (٢) .

وقد أفاض الاخوان فى ذكر خصال صاحب الشريعة أو صاحب الناموس أو النبي ، كما أفاضوا فى ذكر خصال الملك الذى يعتبر خليفة أيضا لله ، وباعتبار أن خصال النبوة وخصال الملك لا تنقسم عرى أى منهما عن الآخر ، وبهما يكون صلاح الدنيا وصلاح الدين .

ويرى الاخوان أن مجموع الخصال الواجب توافرها فى صاحب الناموس أو الشريعة هى ست وأربعون خصلة ، وأن الحد الأدنى الواجب توافره فيه هى أربعون خصلة (٣) .

ويرى الاخوان أن الخصلة التى تحتل المرتبة الأولى من بين الخصال الواجب توافرها فى الامام هى الرؤيا الصادقة ، وينسبون الى النبي عليه

(١) الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٩ - ٢٨١ . ويقول الاخوان فى هذا الشأن « وكذلك الجالس بعد النبي مجلسه والقائم فى الأمة مقامه من بعده ، يجب أن يكون عارفا بجواب ما يسأل عنه من أمور الدين ومعاني رموزاته ومرامي اشاراته وخفيات معانيه وباطن ظاهره ، وتأويلات تنزيله ، وما يجب على من تعدى حدود الله من الواجبات من آداب الله وإقامة أحكامه فى خلقه ، وإرشاد الأمة ، وتقويم أعوجاج المعوج وإصلاح الفاسد ولم الشعث فمن وجدت فيه هذه الخصال مضافة الى الذى يلحق به من الأخلاق الموجودة فيه كوجودها فى النبي صلى الله عليه وسلم ، والرسول فى وقته ، وما كان يتميز به من هذه الخلال ، ما خلا الخصال التى كان يتلقى بها الوحي ، فإنها لا توجد فىمن تقيمه الأمة من بعده ، لأنه ينقطع الوحي عما كان ، بذهاب الأنبياء أصحاب الشرائع ، وإنما يبقى فىمن يخلفونهم من بعدهم ما أودعوهما إياه وأسروه اليهم ، وعهدوا فيه اليهم » .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨١ .

(٣) يقول الاخوان « واعلم أيها الأخ أن النبوة هى أعلى درجة وأرفع مرتبة ينتهى اليها حال البشر مما يل رتبة الملائكة - وإن تمامها فى ست وأربعين خصلة من فضائل البشرية » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥) ويقولون فى موضع آخر « وخاصة أمر الناموس ، فإقل ما يحتاج فيه الى أربعين خصلة تجتمع فى واحد من الأشخاص ، أو فى أربعين شخصا مؤتلفى القلوب » (المرجع السابق ص ٦٠ ، ١٧٧) . وقد ذكر الاخوان عدد الخصال فى بيت من الشعر (المرجع السابق ، ص ١٤٢) يقول :

وكيف أجزاء النبي ستة وأربعون وهو أمر ذو خطر

كما ذكر الاخوان فى موضع آخر أن عدد هذه الخصال « ثيف وأربعون » (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٨٩) وقد تصور ماركيه أن الاخوان أرادوا بذلك القول بأن عددها « احدى وأربعون » مشيرا بذلك الى أن هناك تناقضا فى عدد الخصال التى يذكرها الاخوان .

(Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p: 50)

السلام ، قوله « الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من أجزاء النبوة » (١) ، وأنه قال أيضا « قد ارتفع الوحي وبقيت الرويا الصادقة » (٢) . وهكذا أضفى الاخوان قداسة على الامام الذي وإن لم يعد يتلقى الوحي مثل النبي ، إلا أنه لا زال على اتصال بالتأييدات الالهية عن طريق الرؤيا الصادقة . ولاشك أن فكرة الرؤيا الصادقة للأئمة تلعب دورا كبيرا في مسألة عصمة الامام .

الحصول الفطرية لواضع الشريعة وللإمام :

يحدد الاخوان هذه الحصول في اثنتي عشرة خصلة هي (٣) :

- ١ - أن يكون تام الأعضاء ، قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها ، ومتى هم أن يقضى عملا أتى عليه بسهولة .
- ٢ - أن يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاء لفهمه على ما يقصد القائل به على حسب الأمر في نفسه .
- ٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره ، وبالجمله لا يكاد ينسى شيئا منها .
- ٤ - أن يكون فطنا ذكيا ذا رأى يكفيه لتبين أدنى دليل ، حتى اذا رأى على شيء أدنى الدليل فطن له على الجهة التي يدل عليها الدليل .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة يواتية لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز الألفاظ .

(١) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ . وذكر الاخوان في بيت من الشعر أن الرؤيا الصحيحة جزءا من أجزاء النبوة الستة والأربعين (المرجع السابق ، ص ١٤٢) بقولهم :

لم جعل الرؤيا الصحيح واحدا من جملة الأجزاء فيه ، فافتكر

(٢) ويعلق الاخوان على هذين الحديثين بقولهم « فلو علم من يزعم أن المنامات لا حقيقة لها ، أن أكثر الأنبياء عليهم السلام ، كانوا يقبلون الوحي في المنام عند ترك النفس استئصال الحواس ، لما قال هذا القول » (المرجع السابق ص ٨٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٩ . وقد أفاض الاخوان في شرح أثر النجوم واثرائاتها على الحصول الفطرية للملوك الجائرين أصحاب الملك الأرضي ، والملوك العادلين الذين هم خلفاء الأنبياء وأصحاب الملك السماوي (انظر : الرسائل الجزء الثاني ، ص ٤٣٢ - ٤٤٢ ، الجزء الثالث ، ص ٣١٥ - ٣١٩ ، الجزء الرابع ، ص ٣٦٦ - ٣٨٤) .

وقد اقتبس ماركيز هذه الفقرات للتدليل على تأثيرات الكواكب على أبدان الأئمة
Le Conditionnement Astral «du Corps des Imams

Yves Marquet, La Philosophie :

انظر :

des Ihkwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 414-418).

- ٦ - أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول ، لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي يلحقه .
- ٧ - أن يكون محبا للصدق وحسن المعاملة مقربا لأهله .
- ٨ - أن يكون غير شره في الأكل والشرب والتكاح ، متجنبيا لعيب (١) .
الذات الكائنة عن هذه .
- ٩ - أن يكون كبير النفس على الهمة محبا للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع (٢) عن كل ما يشين من الأمور ويشفع ، وتسمو همة نفسه الى أرفع الأمور رتبة وأعلاها درجة .
- ١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده زاهدا فيها .
- ١١ - أن يكون محبا للعدل وأهله ، مبغضا للجور والظلم وأهله ، يعطى النصفة لأهلها ، ويرثي لمن حل به الجور ، ويكون مواتيا لكل ما يرى حسنا جميلا عدلا ، غير صعب القياد ولا جموح ، وإن دعى الى الجور والقبيح لا يجيب .
- ١٢ - أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسورا مقداما ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

مقابلة بين الحصال الفطرية للإمام ووظائفه عند اخوان الصفاء والفارابي :

ونفس الحصال التي يذكرها الاخوان على أنها الحصال الفطرية اوضح الشريعة يذكرها الفارابي أيضا باعتبارها خصال رئيس المدينة الفاضلة (٣) .

ومن الملاحظ أنه لا يوجد بين نص كل من الاخوان والفارابي أي اختلاف في شكل ومضمون الخصائص عند كل منهم ، اللهم الا الخاصية السابعة عند الاخوان كانت الثامنة عند الفارابي ، والخاصية الثامنة عند الاخوان كان ترتيبها السابعة عند الفارابي كما أن هناك تطابقا في الشكل والصياغة بين النصين في كافة الخصائص تقريبا . وفي هذا المقام فانه

(١) وردت في الأصل « متجنبيا لعيب » .

(٢) وردت في الأصل « تكبر نفسه الطبع » .

(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

يمكن بمقابلة النصين ، تصحيح بعض الكلمات غير المفهومة أو التي يصعب فهمها في كل منهما (١) .

وقد أشرنا من قبل إلى أنه من المرجح أن الفارابي استقى فلسفته حول المدينة الفاضلة ورئيس المدينة العاصمة من فلسفه اخوان الصفاء في هذا الصدد . فكل من الاخوان والفارابي يشبه المدينة ورئيسها بجسد الانسان وكون هذا الجسد خاضعا لرئيس واحد هو العقل عند الاخوان والقلب عند الفارابي . بل يتفق الفارابي مع الاخوان في أن رئيس المدينة الفاضلة هو الانسان الذي تحققت فيه الانسانية بأكملها ، وأصبح عقلا بالفعل يقبل ما يشرقه عليه العقل الكلي الفعال . ورئيس المدينة الفاضلة عند الاخوان هو الذي « يدبرها ويرم حالها ، ويضع أهلها كل واحد منهم في موضعه ويعطيه ما لا غنى عنه مما يستحقه » (٢) ، هو نفس رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي الذي ينبغي عليه أن يدبر أمر كل جزء من أجزاء المدينة ، ويعالجه ويفيده الخير حتى تنتفع المدينة بأسرها وكل واحد من أجزائها « بحسب مرتبته من نفعه للمدينة » (٣) وإذا كان الفارابي يشير بذلك إلى حسن التدبير والسياسة الواجبة على مدبر المدينة أو رئيس المدينة الفاضلة ، فإن الاخوان رأوا قبله أن المراد من الملوك هو « حسن السياسة والعدل في الحكومة ، ومراعاة أمر الرعية ، وتفقد أحوال الجنود والأعوان وترتيب مراتبهم ، والاستعانة بهم في الأمور المشاكلة لهم » (٤) . وعموما فإن رئيس المدينة الفاضلة عند كل من اخوان الصفاء والفارابي هو الذي يعمل على تحقيق تعاون أهل المدينة على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى . فالملك بالحقيقة عند الفارابي « هو الذي غرضه ومقصوده من صناعته التي يدبر بها المدن أن يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السعادة الحقيقية ، وهذه هي الغاية والغرض من المهنة الملكية » (٥) ، وهو نفس المعنى الذي يقصده الاخوان من الغرض من الملك الذي يكمن في « حفظ الناموس على أهله أن لا يندرس » . وأن الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعا ، ومتى ترك القيام بواجبات الناموس

(١) أشرنا في الهامشين السابقين إلى تصحيح كلمة « لبيب » و « الطبع » في نص الاخوان على ضوء ما ورد في نص الفارابي كما أن نص الفارابي تضمن في الخصلة الحادية عشرة عبارة « ويؤتى من حل به الجور » ، ويمكن تصحيحها على ضوء نص الاخوان لتصبح « ويرثي لمن حل به الجور » .

(٢) الرسالة الجامعة ، الجزء الأول ، ص ٢٤٣ .

(٣) الفارابي ، أصول للدني ، مرجع سابق ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ . ونفس المعنى أيضا في : الرسالة

الجزء الرابع ، ص ١٣٣ .

(٥) الفارابي ، أصول للدني ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

انفسدا جميعا وبطلت الحكمة (١) ، كما أن غرض واضح الشريعة في نظرهم هو اصلاح أمر نفسه واصلاح أمر أتباعه ومن يجيء بعدهم من التابعين (٢) .

خصال النبوة وخصال الملك عند اخوان الصفاء :

لما كانت الصورة المثل للنبوة أو الامامة عند اخوان الصفاء هي الجمع بين خصال النبوة وخصال الملك أو الامامة والملك أو السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، ولما كان الاخوان يرون أن الامام في دور الستر لا تكون له سلطة الا على النفوس فقط أي سلطة روحانية أو دينية ، فقد كان لابد لهم من أن يفصلوا بين خصال كل من النبوة والملك .

وقد عبر الاخوان عن هذه الفكرة بقولهم « ثم اعلم أنه ربما تجتمع هذه الخصال – أي خصال النبوة والملك – في شخص واحد من البشر في وقت من الزمان فيكون هو النبي المبعوث وهو الملك ، وربما تكون في شخصين اثنين : أحدهما النبي المبعوث الى تلك الأمة ، والآخر المسلط عليهم » (٣) .

وفيما يلي عرض لخصال كل من النبوة والملك كما يراها اخوان الصفاء :

(١) خصال النبوة :

يرى الاخوان أن خصال النبوة هي (٤) :

- ١ - الوحي والانبياء عن الملائكة (٥) .
- ٢ - اظهار الدعوة في الأمة .
- ٣ - تدوين الكتب المنزلة بالألفاظ الوجيزة .
- ٤ - تبين كيفية قراءة الكتاب بفصاحة .
- ٥ - ايضاح تفسير معاني الكتاب وبلوغ تأويله .

(١) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٣٩٢ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

(٥) وردت في الأصل « الوحي والانبياء من الملائكة » ، وقد تم تصحيحها على صورة

« أورده الاخوان في شأن الملائكة حيث قالوا « بهم تقع المراسلة والوحي والانبياء »

المرجع السابق ، ص ١٣١) .

- ٦ - وضع السنن المركبة .
 - ٧ - مداواة النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة والآراء السخيفة والعادات الرديئة والأعمال السيئة والأفعال القبيحة .
 - ٨ - نقل تلك النفوس من هذه العادات والآراء ، ومحوها عن ضمائرنا بذكر عيوبها ومداواتها من أسقام تلك العادات بالحمية لها من العود إليها ، واشفائها بالرأى الرصين والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق الحميدة ، بالمدح والترغيب في جزيل الثواب في الآخرة .
 - ٩ - معرفة كيفية سياسة النفوس الشريرة عن قصد سبيل الرشاد ، وردّها عن تماديها في سلوك البغي الوعر .
 - ١٠ - معرفة كيفية سياسة النفوس الساهية والأرواح اللاهية من طول الرقاد ونسيانها ذكر المعاد ، بالتذكّار لها بيوم المعاد .
 - ١١ - اجراء السنة في الشريعة (١) .
 - ١٢ - ايضاح المنهاج في الملة .
 - ١٣ - توضيح وتبيين الحلال والحرام .
 - ١٤ - تفصيل الحدود والأحكام في أمور الدنيا جميعا .
 - ١٥ - الحث على الزهد في الدنيا ، وذر الراغبين فيها .
 - ١٦ - تفصيل أحكام الخاص والعام ، وما بينهما من سائر طبقات الناس .
- وقد عرض الاخوان هذه الخصال مجملة في موضع آخر من رسائلهم ، ولكنهم أضافوا ثلاث خصال أخرى هي (٢) :

(١) قسم ماركيه هذه الخصلة الى خصلتين منفصلتين ، حيث فرق بين ارساء السنة في الشريعة الالهية ، وبين ارساء السنة في الشريعة الميتافيزيقية (Yves Marquet, Imamat, Op. Cit., p. 51)

وربما استند ماركيه في هذا الى ما سبق أن تعرضنا له من أن الاخوان يفرقون بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية . ولكن الاخوان في صدد هذه الخصال ذكروا الشريعة فقط بما يفيد معنى الشريعة الالهية دون الشريعة الفلسفية . وربما تعمد الاخوان عدم ذكر الشرعية ولعبادة الفلسفية . ولكن الاخوان في صدد هذه الخصال ذكروا الشريعة فقط في الفصل الذي خصصوه للبحث في بيان سبب اختلاف العلماء في الامامة والذي سمعوا فيه الظهور بمظهر التجرد ومحاولة عدم وضع أى كلمة أو عبارة قد تشير الى ما همبهم في شأن الامامة بصفة خاصة ، ومن ثم يمكن اعتبار ذلك « تقية » من جانب الاخوان .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .

١ - تبليغ الرسالة وأداء الأمانة .

٢ - نصيح الأمة .

٣ - تأليف شمل الأمة (١) .

وقد أشار الاخوان في مواضع أخرى الى بعض خصال أخرى رأوا ضرورة توافرها في صاحب الشريعة ، ولكن يمكن ادماجها في أحد أو بعض الخصال التي ذكرناها آنفا . وعلى سبيل المثال الخصلة التي خصص الاخوان لها فصلا مستقلا في رسائلهم وهي ضرورة معرفة صاحب الشريعة لأخبار كل واحد من أهل دعوته من الصغير والكبير والعالم والجاهل والغني والفقير . . . الخ (٢) ، لا تخرج عما ورد في الخصلة السادسة عشرة وهي تفصيل أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر طبقات الناس .

(ب) خصال الملك :

أما خصال الملك ، فقد رأى الاخوان أنها تتكون من (٣) :

١ - أخذ البيعة على الأتباع والمستجيبين .

٢ - ترتيب الخاص والعام مراتبهم .

(١) ذكر ماركيه الخصلة الأولى والثانية ، ولم يذكر الثالثة رغم أهميتها عند الاخوان (Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 52).

والمعنى الباطني لهذه الخصال يمكن استخلاصه بسهولة ، حيث أن فكرة تبليغ الرسالة وأداء الأمانة بالمفهوم الباطني كما سبق أن أشرنا اليه عند الاخوان والفاطمين تعني الاشارة الى نص الرسول على من يخلفه وهذا النص ما هو الا تبليغ للرسالة وأداء للأمانة ، كما أن نصيح الأمة وتأليف شملها يمكن تفسيره على أن المقصود به هو نصيح النبي للأمة باتباع وصيته فيهم بشأن من يخلفه وعدم مخالفة هذه الوصية حتى يتألف شمل الأمة ولا تتفرق بعد نبينا إذا ما خالفت وصيته . ومن يطلع على رأى الاخوان في مسألة تأليف الأمة لا ينكر ما ذهبنا اليه (انظر : الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٤) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٣ . وانظر أمثلة أخرى لذلك ص ١٣٠ - ١٣٦ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وتعريف ابن خلدون للملك لا يخرج عن تعريف الاخوان له حيث يقول ابن خلدون في معنى الملك « الملك لمن يستعبد الرعية ، ويحيي الأموال . ويبعث البعث ويحى الثغور ، ولا تكون فوق يده قوة قاهرة » (انظر : د. البير نصري نادر ، من مقدمة ابن خلدون مرجع سابق ، ص ٣٩) . وكما ميز الاخوان بين الملك الحقيقي الذي يعنى خلافة الله والملك الذي يقوم بالقهر والاحتصاب والذي يعنى خلافة إبليس ، فقد ميز ابن خلدون أيضا بين الملك الذي يكون بالقهر والغلبة وبين الامامة والخلافة التي تعنى حفظ الدين وسياسة الدنيا (انظر في

مفهوم الملك عند ابن خلدون

M. M. Rabi, *The Political Theory of Ibn Kkaldun*, Op. Cit., pp. 137-158):

٣ - جباية الخراج والعشور والجزية من الملة .

٤ - تفريق الأرزاق على الجند والحاشية .

٥ - حفظ الثغور .

٦ - تحصين أو حماية البيضة .

٧ - قبول الصلح والمهادنة من الملوك والرؤساء من الأمور المستحبة .

٨ - تقرير وقبول الهدايا لتأليف القلوب .

ويذكر الاخوان في مكان آخر من رسائلهم ثلاثين خصلة في شكل وصية من أحد الملوك لابنه الذي سيخلفه في الملك ، موزعة على ثلاث مجموعات على النحو التالي (١) :

١ - خصال ينتفع بها في الآخرة ، وهي عشر خصال : الاقرار بتوحيد الله والابتغال اليه بالدعاء والتضرع ، والاقرار برسله ونصديقهم والقبول منهم ، والتصديق بالكتب المنزلة من عنده اليهم ، وحفظ الناموس وسياسة الناس ، والتواضع لله وترك الظلم والجور لأن من ظلم عباد الله كان الله تعالى خصمه ، وترك مخالطة النساء والاصغاء الى قولهن ، وترك شرب المسكر فانه عدو للعقل والكرم والسخاء وسماحة النفس والتفضل على سائر الناس ، وصدق القول وأداء الأمانة للبر والفاجر .

٢ - خصال ينتفع بها في الدنيا ، وهي عشر خصال : حسن الخلق ، وحسن الأدب ، وصدق الوعد والوفاء بالعهد ، والعفو عند المقدرة ، واصطناع الرجال وترك الحسد ، والحرص على عدم التعادي والتخاصم ، وترك التفريط في وديعة الله وفعل ما يقرب الى الله ، وأن تغلب المروءة على الشهوة ، وعدم ايثار الدنيا على الآخرة ، وترك النظر عما لا يعنى وعدم الانشغال الا بالله تعالى .

٣ - خصال ينتفع بها في اصلاح الملك وتثبيت السلطان ، وهي عشر خصال : تفقد أهل المملكة حتى لا يغيب شيء من أمور صغيرهم وكبيرهم ، ومقابلة كل واحد من الرعية على قدر عمله ، وأن يكون العدل شاملا للجميع ، وعدم الجور عليهم وعدم المساواة في العطية والمنزلة بين العلماء والجهال ، وتولية الأخيار والأحرار وعدم تولية العبيد والسوقة وأولاد الزنا لأن أعمال الولاة منسوبة الى السلطان

(١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ١٧٣ - ١٧٥ .

فهم ان عدلوا قيل عدل السلطان وان جاروا قيل جار السلطان وعدم استعمال أصحاب الرأي والمشورة من المخالفين في الدين ، وأن يكون الوزير أرفع أهل زمانه درجة في الدين والدنيا ويكون من الأخيار ، وانصاف المظلوم من الظالم ومنع القوى من التعدي على الضعيف . ورد الحق الى أهله والانتصار لهم .

ويرى الاخوان أنه اذا اكتملت هذه الخصال لأحد ، كان في ذلك « كمال الأمور في الدين والدنيا والملك والسلطان » ، ومن ثم يجب على النبي « أن ينصح أمنه ومن يخلفه فيهم لمقامه وخلافته من بعده » بمراعاة هذه الخصال (١) .

وعلى أية حال ، اذا كان اخوان الصفاء قد ذكروا أن خصال النبوة أو أجزاء النبوة ستة وأربعون جزءا ، أولها الرؤيا الصادقة ، ثم ذكروا « ونحن قد فصلنا الخمس وأربعين خصلة الباقية وشرحناها في رسالة لنا بعد هذه تجدها ان شاء الله (٢) » ، الا اننا لم نقف على الرسالة التي يقصدها الاخوان ، ومن ثم لم نقف على وجه التحديد على الخصال الخمس وأربعين التي أشاروا اليها . وفي تصورنا أن جميع هذه الخصال لا تخرج عن كونها وظائف ومهام ومناقب وخصال وفضائل أخلاقية من الضروري أن يقوم بها أو يتحلى بها النبي ومن يقوم مقامه من امام أو ملك باستثناء بعض الخصال المتعلقة بالوحي والتي استعيض عنها بفكرتي التأويل والرؤيا الصادقة عند اخوان الصفاء (٣) .

تأثير الكواكب في خصال الامام عند اخوان الصفاء :

يرى الاخوان أن جميع الخصال التي ذكروها ما هي الا جبلة طبيعية مصدرها فعل الكواكب وتأثيراتها في مواليدهم . فيعززون الى كوكب المشتري خصال العقل في الانسان والفهم والتمييز والعلم والروية والفقه والدين والورع والتقوى والعدل والانصاف والعفة والزهد وما شاكل هذه الخصال المحمودة في الدين والتي يحتاج اليها صاحب الناموس في وضع الشريعة وإجراء السنة في الملة ، وما يحتاج اليه أتباعه وأبصاره من الخلفاء والأئمة والعلماء والفقهاء والقضاة والعباد والزهاد وكل من يخدم في

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .

(٣) كتب الفارابي فصلا عن « القول في سبب المنامات » تناول فيه كيفية حدوث المنامات « والرؤيات الصادقة » وجعل مرتبة هذه المنامات والرؤيات الصادقة تلي مرتبة الوحي (الفارابي ، كتاب في آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٨٨-٩٢) .

الناموس ويعاون فيه من ولاية الأمور وحكام الدين والشريعة (١) . ويمزور الى كوكب الشمس خصال الملك والرياسة في الانسان وكل الخصال التي يحتاج اليها الملوك والرؤساء وأتباعهم في تدبيرهم وسياستهم مثل كبر النفس وعلو الهمة والعز والسلطان والعظمة والجلال والقوة والنفذة والتدبير والسياسة . ويعزون الى كوكب زحل رباطة الجأش وشدة العزيمة والصبر في الأعمال وثبات الرأي وجودة الحفظ والحزم في الأمور . ويرى الاخوان أن الكواكب اذا أخذت شكلا معيناً ساعة ولادة انسان ما ، كان ذلك المولود نبي الدور أو امام الزمان (٢) .

ولعل هدف الاخوان من تصويرهم لهذا النظام الطبيعي للكون وللشعر وعلاقة النجوم بالخصال والمناقب لدى البشر ، هو التأكيد بأن « الامام » جزء من هذا النظام الطبيعي ، وأنه ليس في قدرة البشر أن يولوا الأئمة باختيارهم ، وليس لهم الاجتهاد بالرأي أو القياس في هذا الأمر الالهي الطبيعي . ولذا أوجبوا على أهل كل طبقة أن يلزموا صناعة آبائهم وأجدادهم . لأن هذه الصناعة هي التي أهلتهم لها الطبيعة ودلت عليها مواليدهم . وجعل الاخوان الهدف من لزوم أهل كل طبقة لهذه الطبقة هو « صيانة للملك ألا يرغب فيه من ليس من أهله ، لأنه اذا كثر الطالبون للملك ، كثر التنازع بينهم ، واذا كثر التنازع ، كثر السخط واضطربت الأمور وانفسد النظام ، وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان » (٣) . ولذا يجب على كل انسان أن يقوم بما يجب عليه ، وأن يلزم كل واحد منزلته وصناعته وما يصلح له من الأعمال حسب استعداداته الطبيعية الفطرية ، حتى يكون في ذلك صلاح للجميع (٤) .

(١) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣٧ . وأنظر حول تأثيرات النجوم والكواكب المختلفة في خصال الأئمة : الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٤ - ٤٤٢ ، الجزء الثالث ص ٣١٥ - ٣١٩ ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ . واهتمام الاخوان بتأثيرات النجوم على خصال الأئمة يكشف عن تأثير الفلسفة الهرمسية أو الحرائية على فلسفة الاخوان . أنظر :

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit., pp. 414-418.

(٣) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٩٢ . وقد أشرنا الى هذه الفكرة عند دراستنا للطبقات الاجتماعية عند الاخوان . أنظر : للبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الثاني .

(٤) الرسائل ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٠ ، حيث ورد ذلك في الحوار الذي دار بين

النمر والأسد حول واجبات كل من الملك والرعية .

الحل الأدنى من الخصال الواجب توافره في الإمام عند كل من أخوان الصفاء والفارابي :

يرى اخوان الصفاء أن الإمام هو ذلك الذي تجتمع فيه خصال واضع الشريعة ، فإذا اجتمعت هذه الخصال في واحد من البشر ، في دور من أدوار القرونات في وقت من الزمان « فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حيا » ، وبعد وفاته تبقى هذه الخصال في أمته وراثته منه ، فإن اجتمعت في واحد من أمته أو معظمتها ، فهو الذي يصلح أن يكون خليفة في أمته بعد وفاته . وإن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد ، لكن تكون متفرقة في جماعتهم « واجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد ، واتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضا ، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة ، وإقامة السنة ، وحمل الإمة على منهاج الدين » فمن ثم تدوم لهم الدولة في دنياهم وتجب لهم العقبى في آخرتهم (١) . أما إذا تفرقت تلك الأمة بعد وفاة نبيها واختلفت في منهاج الدين ، تشتت شملهم ، وانهارت ألفتهم ، وفسد عليهم أمر آخرتهم ، وزالت دولتهم (٢) .

وهكذا لا يرى الاخوان إلا رئيسا واحدا للمدينة الفاضلة وإماما واحدا للدولة ولا يقرون إمكان اجتماع الخصال لدى أكثر من واحد يشكلون فيما بينهم الرؤساء الأفاضل كما رأى الفارابي فيما بعد .

فقد ذهب الفارابي في شأن الخصال الفطرية لرئيس المدينة الفاضلة إلى القول بأنه إذا اجتمعت في إنسان ما بالطبع الخصال الاثنتي عشرة الفطرية « فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا » وهو الإمام ، وهو الرئيس للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ويرى الفارابي أن « اجتماع هذه كلها - أي الخصال - في إنسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس » . فإن وجد هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر ، تلك الشرائط الست

(١) ينمى الاخوان امكانية اجتماع الجماعة بدون رئيس وذلك لقولهم بضرورة الإمام حيث يقولون في هذا الصدد « واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا ، وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، إلا ولابد لها من رئيس يرأسها » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٧) . وانظر أيضا فكرة الحاجة إلى الإمام عند اخوان الصفاء في المبحث الثاني من هذا الفصل .

(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ . وقد سبقنا الإشارة إلى أن التفرق عند الاخوان يعني ترك وصية النبي التي أوصى بها بشأن الخلافة . ويؤيدنا في ذلك ماركية (Yves Marquet, Imam, Op. Cit., p: 55):

المذكورة قبل أو الخمس منها دون الانداد من جهة القوة المتخيلة (١) ، كان هو الرئيس .

وأن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ان كانوا توالوا في المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط - أي الحصال الاثنتي عشرة - ويكون بعد كمره فيه ستة شرائط هي :

١ - أن يكون حكيما .

٢ - أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الاولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين .

٤ - أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الاولون ويكون متحريرا بما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة .

(١) يفرق الفارابي بين الخصال التي تكون فطرية منذ الولادة وهي الخصال الاثنتي عشرة التي ذكرها والتي ذكرها الاخوان أيضا ، وبين الخصال التي تظهر في الانسان عندما يكبر وهي التي يشير بأنها ست خصال والتي جعل أهمها «القوة المتخيلة» . وفي هذا الصدد قال الفارابي « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية » (الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠١) . أما الشرائط الستة التي تظهر في الانسان بعد أن يكبر فربما كانت هي التي أشار اليها الفارابي بقوله وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا . وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس : ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لما يعلمه ، وقدرته على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبوت ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات (المرجع السابق ، ص ١٠٤) . وقد ذكر الفارابي في موضع آخر هذه الشرائط الست الواجب توافرها عند الرئيس الأول أو الملك بالحقيقة بأنها الحكمة والتعقل التام وجودة الاقتناع وجودة التخيل والقدرة على الجهاد بالبدن وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية » (الفارابي قصول للمدني ، مرجع سابق ص ١٣٧) ويلاحظ أن هذه الخصال التي يذكر الفارابي أنها ستة شرائط ، هي خمسة شرائط فقط في كلا الحالتين .

٥ - أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التى استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

٦ - أن يكون له جودة ثبات ببدنة فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية .

ويقول الفارابى « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه جماعة وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد والرابع فى واحد والخامس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا الرؤساء الأفاضل (١) . فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس يملك (٢) ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك » (٣) .

وهكذا يتضح لنا أن فلسفة كل من أخوان الصفاء والفارابى الخاصة بأوصاف النبى والامام ورئيس المدينة الفاضلة قد قامت على أسس مستوحاة من منبع فكرى واحد الا أن الفارابى اختلف عن الاخوان فى بعض المسائل الفرعية والتى مرجعها اختلاف العصر والأهداف .

عصمة الأئمة عند اخوان الصفاء :

الحديث عن صفات وخصال الامام يجر بالضرورة الى الحديث عن مسألة عصمة الامام (٤) . ذلك أن مذهب عصمة الأئمة وبراءتهم من

(١) يرى الفارابى أن هذه الجماعة بأجمعها تقوم مقام الملك ويطلق عليهم الرؤساء الإختيار وذوى الفضائل ، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل (الفارابى ، فصول المدلى ، مرجع سابق ، ص ١٣٧) .

(٢) يطلق الفارابى على الملك الذى تتوافر فيه كافة الشروط دون شرط الحكمة « ملك السنة » ورئاسته تسمى ملكا سنيا « كما يطلق على الجماعة التى تتفرق فيها الشروط دون شرط الحكمة « رؤساء السنة » وأنهم جميعا « يقومون مقام ملك السنة » (المرجع السابق ، ص ١٣٨) .

(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٤) العصمة فى كلام العرب بمعنى المنع ، يقال عصمه بعصمه عصما أى منعه ووقاه . وفى التنزيل « سآوى الى جبل يعصمنى من الماء » أى يمنعنى ، ولا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم ، أى لا مانع الا من رحمه الله واعتصم فلان بالله اذا امتنع به ، فالعصمة هنا تفيد الحفظ، واعتصمت بالله أى امتنعت بطلقه عن المعصية وفى قوله تعالى فى وصف يوسف حين راودته امرأة العزيز عن نفسها « فاستعصم » أى كأبى عليها ولم يجيبها الى ما طلبت ويقال أن أصل العصمة الحبل وكل ما أمسك شيئا فقد عصمه ومنها قوله تعالى =

• العيوب والذنوب ، أصبح عقيدة راسخة ثابتة ومبدأ أساسيا واصلا من أصول الإيمان في الاسلام الشيعي .

وإذا كان الاسلام السني يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء . وبرون أنها عقيدة يتحتم على كل مسلم أن يؤمن بها دون ريب (١) ، وإذا كانوا يكتنون الرعاية والتبجيل للأتقياء والعلماء من آل البيت أو لأئمة الشيعة ، إلا أنهم لا يقرون لهم بصفات شخصية أخرى تزيد على ما لغيرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم .

ولكن الصورة تختلف لدى الشيعة الذين رفعوا أئمتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية ، فهم عندهم مطهرون من الذنوب . مبرأون من العيوب خلت نفوسهم من دوافع الشر ، فلا تستهويهم المعاصي ولا الآثام ، لأن المادة الإلهية النورانية التي يحملونها ، أو نفوسهم الروحانية الشريفة النورانية على حد تعبير الإخوان (٢) ، لا تتفق مطلقا مع الميول الشريرة ، بل تمنحهم أيضا أعلى مراتب العلم اليقيني الثابت والتأييد الرباني ، وهو ما يكفل حتما العصمة التامة من الوقوع في الخطأ أو الزلل (٣) .

وبالرغم من أن الإخوان لم يضعوا تعريفا للعصمة ، إلا أن الأوصاف والحاصل التي اختص بها النبي عندهم والتي تنتقل إلى من يخلفه بعده تفيد معنى العصمة بداهة ، ومن ثم يمكن تقرير عصمة الإمام قياسا على عصمة النبي أو صاحب الشريعة « لأن جميع ما يجوزونه على النبي المرسل ، فقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الإمام » (٤) والحصلة الوحيدة التي

= واعتصموا بحبل الله « أي تمسكوا بعهد الله (ابن منظور ، لسان العرب مطبعة بولاق . القاهرة ١٣٠٠ - ١٣٠٨ هـ الجزء الخامس عشر ، ص ٢٩٦) . وبالرغم مما دار حول العصمة من جدل عند المتكلمين من المذاهب المختلفة إلا أنها لم تخرج في معناها عن الإطار الذي يشير إليه معنى النفوس .

(١) ولكن أهل السنة اختلفوا في جواز صدور الخطأ من الأنبياء في أمر الرسالة على سبيل السهو والنسيان ، غير أن غالبية الفرق الإسلامية لا تجوز عليهم التحريف أو الخيانة (ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مرجع سابق ص ٢) .
(٢) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ . وقد ورد هذا الوصف في أماكن متفرقة من الرسائل .

(٣) بل يذكر الجاحظ زعم الشيعة بأن الأئمة أرفع قدرا من الأنبياء ، وأن النبي عند الشيعة لا يمسي ولا يخطئ ، والإمام لا يمسي ولا يخطئ (الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، مرجع سابق ، ص ١٢٩) .

(٤) الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٣٨١ . ولعل علم تعرض إخوان الصفاء لمسألة العصمة يدل على أن جماعتهم ظهرت قبل أن تثار هذه المسألة على بساط البحث ، حيث أن ذكر العصمة لم يرد عند أهل السنة إلا في القرن الثالث للهجرة بعد أن كان الكليني =

لا تنتقل الى الأئمة هي التي كان يتلقى بها النبي الوحي والتي استعيض
عنها بالرؤيا الصادقة كما سبق أن ذكرنا .

ولعل تعريف الجيلاني للعصمة - الذي يتجه فيه الى التأثر بالفلسفة
الأفلوطينية - قد يقرب الى الذهن مفهوم العصمة عند الاخوان . فالجيلاني
يعرف العصمة بقوله « العصمة قوة روحانية وموهبة فطرية مختصة
بالنفوس القدسية لاستعدادها الذاتي لتحصل بها حقائق مشاهدة
عقلية . بقدر طاقتها على ما كان عليها ، ولا يحصل معها العصيان والسهو
والنسيان ، وان كان ممكنا لها لذاتها » (١) .

أما استعداد نفس المعصوم لتحصيل الحقائق فيفسره الجيلاني
- متأثرا أيضا بالفلسفة الفيضانية - حين يذكر مراتب الموجودات من جماد
ونبات وحيوان وانسان واتصال هذه المراتب بعضها ببعض حتى يصل
الى أن « أعلى مراتب الانسان من أفراده العالية متصلة بالملائكة
والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية
بصلاحية الذاتية للإلهامات الالهية » ، ومن ثم يرى أن نتيجة ذلك بالضرورة
هو « العصمة » حيث يقول : فوجب أن تكون الأفراد العالية من الانسان
معصومة ، والا لم يكن بينها وبين غيرها الفرق بين أفرادها فرقا بينا
خلقيا . وبهذا الاتصال ظهرت ثمرة بيان التفاوت بالكمال والنقص بحسب
الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجماد الى الانسان ،

= المتوفى سنة ٣٢٨ هـ . قد صنف كتابه « الكافي » في أصول الدين وأسهب في بحث
موضوع العصمة (دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٣٢
أحمد أمين ضحى الاسلام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ٢١٣ - ٢١٤) .

ومن أمثلة ما ذكره الاخوان حول العصمة ، قولهم « أكثر أهل الآراء والمذاهب تنشعب
في هذه الأمور المشككة التي فكر فيها العلماء ، وطلبوا عللها ، فلما لم تبلغ أفهامهم كيفية
معرفة تفرقت بهم الآراء والمذاهب عند ذلك ، الا من عصمه الله وهدى قلبه وعرفه » (الرسائل
الجزء الثالث ، ص ٥٠٩) وقولهم « ومذهب الربانيين والأخبار الذين استحفظوا في كتاب
الله من الأسرار المكتونة التي لا يمسه الا المطهرون وهم أهل البيت الذين أذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا » (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٧٩) . وتوجد بعض
النصوص والقصص الرمزية التي تؤكد أن الاخوان لا يذهبون الى القول بعصمة الأئمة .
القصة الرمزية التي ساقها الاخوان في الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ٩٠ - ٩٨) . وقد
المطلقة ، بل يجوزون الخطأ على الأئمة قبل توليهم الإمامة (أنظر على سبيل المثال
لا يقولون بضرورة العصمة قبل الإمامة) أنظر

Yves Marquet, La Philosophie des Ikhwan Al-Safa, Op. Cit.,
pp. 498-501).

(١) الجيلاني، نوفيق التطبيق ، مرجع سابق ، ص ١٦ . وقد أورد الجيلاني
تعريف العصمة عند كل من الحكماء والمعتزلة والأشاعرة وعند بعض علماء الشيعة مثل
الحلي والطوسي .

وكون الأفراد العالية من الانسان معصومة ولن تجد لسنة الله
تبديلا ، (١) .

واذا علمنا أن الأسس التي اتخذها الجيلاني عمادا لتعريف العصمة ،
هي جوهر فلسفة اخوان الصفاء ، لعلمنا موقف الاخوان من هذه المسألة .
ولا شك ان ما قال به الجيلاني في شأن الاستعدادات الفطرية للنفوس
القدسية لتلقي المعارف ، وما قاله في شأن مراتب الموجودات واتصالها
بعضها ببعض ، هو نفس ما قال به اخوان الصفاء قبله بما لا يقل عن
ثمانية قرون .

ولعل أهم ما يكشف عنه تعليل الباحثين لفكره العصمة وظروف
ظهورها (٢) ، أن هذه الفكرة - التي قد تبدو من صميم أبحاث الدين
- ذات صلة وثيقة بالسياسة ان لم يكن منشؤها سياسيا . بل كل الفرق
الاسلامية التي بحثت في مسألة الامامة ربطت موضوع العصمة بمفهوم
النبوة . ومن المعروف أن مسألة الامامة في مضمونها هي قضية سياسية
قبل أن تكون قضية دينية .

وبالرغم مما يراه البعض من أن فكرة العصمة اسلامية النشأة ، ومن أن
الشيعة هم أول من خاض في العصمة (٣) ، الا أننا نرى صدى لهذه الفكرة
عند أفلاطون حينما يصف الحاكم الفيلسوف بأنه يعلم الخير ويريد ارادة
صادقة ، وأن هذا الحاكم قد زالت من نفسه شوائب الحس والشهوة وأنه
قد عكف على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق فانتفى عنه صدور الظلم
أو الاثرة (٤) . والحاكم الفيلسوف بهذا الوصف لا يخرج عما وصف به
الامام عند الشيعة .

ولعل الفارابي - مثله في ذلك مثل اخوان الصفاء - متتبعا لمبادئ
أفلاطون حاول الجمع بين شخصية الملك الفيلسوف الأفلاطونية وبين
شخصية النبي الشارع في الأديان الابراهيمية (٥) . وهي نفس الصورة
التي سبق أن رسمها اخوان الصفاء لصاحب الشريعة ، ومحاولتهم الجمع
بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية على النحو الذي تعرضنا له عند
بحثنا لفلسفة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان (٦) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٣١٧ - ٣٢٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

(٤) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر

القاهرة ص ١٠٥ .

(٥) سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٦) انظر المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا الباب .

ولا شك أن وصف الاخوان – والفارابي من بعدهم – لرئيس المدينة الفاضلة أو الامام ، بأنه يتلقى التأييد من الله عن طريق اتصاله بالعقل الفعال الذى يفيض عليه التأييدات الالهية والمعارف الملكية والعنوم اليقينية ، لا يخرج عن مدلولات فكرة العصمة ، لذا جعلت طاعة الامام واجبة على الرعية (١) .

ويمكن القول بأن فكرة العصمة هذه كان لها صداها فى جميع الأنظمة السياسية على اختلاف أشكالها ، حيث التسليم بضرورة وجود سلطة عليا فى المجتمع ذات سيادة . وما السيادة فى جميع هذه الأنظمة الا تعبيرا عن القداسة أو العصمة التى تضافى على هذه السلطة فردا كان أو شعبا . ومن ثم لم تخل أى نظرية سياسية من صفة العصمة رغم ما يبدو من اختلاف المسميات والمصطلحات .

(١) سبق أن ذكرنا أن من معانى الدين عند الاخوان الطاعة . وقد ذكر !اخوان فكرة وجوب الطاعة فى أماكن عديدة من رسائلهم . مثال ذلك ما جاء على لسان النمر فى حديثه للأسد ، واما الذى يجب على الرعية والجنود والأعوان ، فالسمع والطاعة للملك والمحبة له ، ويقصد الاخوان بالملك الملك فى الحقيقة السنى تجتمع فيه كافة الشروط التى ذكرها الاخوان (الرسائل الجزء الثانى ، ص ٢٤٠) .

المبحث السادس

الدولة الدينية عند الاخوان

بالرغم من أن ابن خلدون حينما أبدى رأيه في علاقة المجتمع بالشرائع الدينية اعترض بشدة على الذين يزعمون بأنه « لابد للبشر من الحكم الوازع ٠٠٠ وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر » (١) ، الا أنه يعترف ويقر بأثر الدين في الحياة الاجتماعية ، وبأن أثر الدين لا يقل أهمية عن أثر العصبية في هذا الصدد ، لأن الديانة تؤلف القلوب وتوجهها الى وجهة واحدة وتذهب التنافس وتزيل الخلاف ، وتحمل على التعاون والتعاقد ، كما أن « الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية » ، وأن الاجتماع الديني يضاعف قوة

(١) لعل ابن خلدون يقصد الشيعة حيث يذكر أن القائلين بربط الحكم بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، يرون أن هذا الواحد « لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له ، والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزيف » ، ويحاول ابن خلدون تفنيد هذه المزاعم قائلا بأن « هذه القصية للحكام غير برهانية » ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته » ، ثم يبرهن ابن خلدون ذلك بقوله بأن « أهل الكتاب والمثبوعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلا عن الحياة » (ابن خلدون ، المقدمة مرجع سابق ، ص ٤٠) ثم يعود مرة أخرى الى الاعتراض على من يقولون بأن الوازع انما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم ايمان واعتقاد ، بقوله « وهو غير مسلم ، لأن الوازع قد يكون بسلطة الملك وقهر أهل انشوكة ولو لم يكن شرع ، كما في أمم المجوس وغيرهم ممن ليس لهم كتاب أو لم تبلغه الدعوة » (المرجع السابق ، ص ١٧١) ، وانظر فكرة الدولة الدينية عند ابن خلدون في : ماجد فخري ، دراسات في الفكر الاسلامي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

العصبية ، وإذا حصل هذا الاجتماع الدينى فى قوم من الأقوام ، ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عددا وأقوى عصبية منهم ، وإذا ما فقد القوم هذا الاجتماع الدينى ، زال التغلب الذى كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع ، وبتأثير تلك الصبغة ، وعندئذ ينتقص الأمر فيصير الغلب على نسبة العصبية وحدها « (١) » .

ونستخلص من آراء ابن خلدون فى شأن العلاقة بين الدين والدولة حقيقتين هما : -

- ١ - أن الاجتماع بين البشر والوازع يمكن أن يتم دون شرع أو دين .
- ٢ - أن الشرع أو الدين يزيد قوة العصبية عن طريق ما أسماه بالاجتماع الدينى الذى يؤلف القلوب .

وهاتان الحقيقتان لا تخرجان عما سبق لاختوان الصفاء أن قرروه - قبل ابن خلدون بعدة قرون - بشأن العلاقة بين الدين والملك ، وأثر الدين فى المجتمع أو الدولة .

فاختوان الصفاء يفرقون بين خصال النبوة وخصال الملك ، ويرون أن خصال هذه تختلف عن خصال تلك ، بل إن خصال كل منهما على النقيض من خصال الأخرى (٢) :

وبما أن خصال الدين مضادة لخصال الملك ، فإنه من الممكن - فى رأى الاختوان - أن تجتمع خصال النبوة فى واحد من البشر فيكون هو النبى المبعوث لهم ، وأن تجتمع خصال الملك فى شخص آخر فيكون هو المسلط عليهم (٣) .

وبالرغم من أن آراء الاختوان فى هذا الصدد تشير الى أنهم يقرون

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) يقول الاختوان « الملك أمر دنيوى ، والنبوة أمر اخروى ، والدنيا والآخرة كأنهما ضلطان » . وأكثر الملوك يكونون راغبين فى الدنيا ، حريصين عليها ، تاركين لذكر الآخرة فاسين لها . والأنبياء عليهم السلام من خصالهم التزهد فى الدنيا والترغيب فى الآخرة ، يأمرهم بها ويحثون عليها . فعل هذه الدرجة يكون حال الملوك مضادا لحال النبوة (الرسائل الجزء الرابع ، ص ٤٩٧) . ويرى الاختوان فى موضع آخر أن الدليل على أن خصال الدين مضادة لخصال الملك هو أن طالب الدين يقتل نفسه من أجل الدين أما طالب الملك فإنه يقتل غيره من أجل الملك (الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٦٨-٣٦٩) .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٥ . وقد تعرضنا لخصال كل من الملك والنبوة بالتفصيل عند بحثنا للشروط الواجب توافرها فى الامام عند اختوان الصفاء انظر المبحث السابق .

امكان قيام دولة دون شرع وهى ما أطلقوا عليها « دولة أهل الشر » (١) ،
الا أن الصورة المثلى للدولة عندهم هى التى تقوم على أساس من الدين ،
والصورة المثلى للحاكم أو الامام عندهم هو ذلك الذى تجتمع فيه خصال
النبوة وخصال الملك ومن ثم يكون رئيسا للمدينة الفاضلة « دولة أهل
الخير » .

اهمية الدين بالنسبة للملك فى نظرية الدولة عند اخوان الصفاء :

وقد أورد الاخوان فى مواضع مختلفة من رسائلهم نصوصا تؤكد
مذهبهم فى شأن العلاقة بين الدين والملك ، وضرورة كل منهما لقيام
الدولة ، وجعل الدين هو الأصل فى هذه العلاقة . فيقول الاخوان فى أحد
المواضع « الدين والملك أخوان توأمان لا يفترقان ، ولا قوام لأحدهما الا
بأخيه ، غير أن الدين هو الأخ المقدم والملك هو الأخ المؤخر المعقب له .
فلا بد للملك من دين يدين به الناس ، ولا بد للدين من ملك يأمر الناس
بإقامة سنته طوعا أو كرها » (٢) . ويقولون فى مواضع أخرى « الملك الذى
هو أخو النبوة » (٣) ، وأنه اذا كان « الملك حارس الدين » (٤) ، فإنه
لا بد « للملك من دين وحكم وشريعة يحفظ بها الرعية فى الأمة ، ويسوسهم
ويدبر أمورهم على أحكمة وأحسنه » (٥) .

ويركز الاخوان على أن الدين هو الأصل فى صلاح الدنيا والآخرة ،
وأنه متى ترك القيام بواجباته انفسد الدين والدنيا جميعا . وبطلت
الحكمة « (٦) . كما يرون أن الله تعالى لما أضاف الملك الى نبوة الأنبياء .
لم يكن ذلك للرغبة فى الدنيا والحرص عليها ، ولكن كان « القصد الاول »
من الجمع بين الدين والملك هو الدين أما الملك فهو شئ عارض . وتتخلص
مبررات الجمع بين الدين والملك فى نظر الاخوان فيما يلى : -

- ١ - أن الملك لو كان شخصا آخر غير شخص النبى « لم يكن يؤمن أن
يردهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب من كان مسلطا عليهم
- أى الملك - مثل ما كان يفعل فرعون ببنى اسرائيل » (٧) .

(١) معنى هذا أن الاخوان يعترفون بشرعية قيام الدولة . اما اضافة صفة الخير
أو الشر فهو خاص بأهلها .

(٢) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٣٦٨ .

(٣) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩ .

(٤) الرسائل ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٥ .

(٥) المرجع السابق . ص ٢٩٩ .

(٦) الرسائل ، الجزء الاول ، ص ٢٩٢ . الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٤٩٦ .

٢ - أن الناس بطبيعتهم لا يرغبون الا فى دين الملوك ، ولا يرهبون الا منهم (١) . ولهذا كان الغرض من الملك ، هو حفظ الناموس على أهله الا يندرس بتركهم القيام بموجباته ، لأن أكثر أهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان ، لتركوا الدخول تحت أحكام الناموس وحدوده، وتأدية فرائضه واتباع سننه، واجتناب محارمه ، واتباع أوامره ونواهيه ، (٢) .

وهكذا يرى الاخوان أن الملك عارض ، وأنه وسيلة لحفظ الدين الذى هو الأصل أو « الأخ المقدم » (٣) ، وأن الصورة المثلى للدولة هى تلك التى يجتمع فيها الملك والدين لشخص واحد أو رئيس واحد (٤) .

واذا كان الاخوان قد استشهدوا فى تأكيد علاقة الدين بالملك بما قال ملك الفرس أردشير فى وصيته من « أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما الا بالآخر ، وذلك أن الدين أس الملك والملك حارسه ، فما لا أس له مهدوم ، وما لا حافظ له ضائع ، ولا بد للملك من أس ، ولا بد للدين من حارس » (٥) ، الا أن المنطلق الأساسى لهم كان قائما على

(١) المرجع السابق ، ص ٤٩٦ .

(٢) الرسائل ، الجزء الأول ، ص ٢٩٣ . ويرى الأخوان أن هذا المفهوم لا يقتصر على العامة من الناس ، بل « ان أكثر من ينظر فى العلوم الحكيمية ، من المبتدئين فيها والمتوسطين من بينهم ينهانون بأمر الناموس وأحكام الشريعة ويزرون بأهله ، ويأفون من الدخول تحت أحكامه ، الا خوفا وكرها من قوة الملك » (الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٢٩) .

(٣) وفى اطار هذه الفكرة يمكن أن نفهم فلسفة اخوان الصفاء الخاصة بمدىنتهم الفاضلة الروحانية التى تشرف على سائر المدن الجائرة ، وأن أصحاب السياسة الدينية هم الموجهون لأصحاب السياسة الدنيوية . ويمكن أن نفهم كيف يكون « نفاذ أمر الملوك الذين هم بمنزلة أصحاب التأييد فيمن يلوونهم من ملوك الدنيا أصحاب السلطان » (الرسالة الجامعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٧٦) . ويمكن أن ندرك أيضا معنى قول الاخوان أن النفوس التى تلبس فى نصرة الشريعة ، تملو مرتبتها على سائر النفوس التى هى أبناء جنسها وترتفع درجتها وتشرف على النفوس المتجسدة المستعملة لتلك الشريعة . وتكون الشريعة لها مدينة روحانية « (الرسائل ، الجزء الرابع ، ص ١٣٥) .

(٤) بذهب بعض الباحثين الى القول بأن الفكرة القائلة بأن النبي ملك يمثل سلطان الله على الأرض ، قد انتقلت من اليهودية الى الاسلام « انظر : يوليوس فلهوزن ، الخوارج والشيعة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٥) .

(٥) يرجع البعض ارتباط الدين بالدولة عند الفرس الى عهد زرادشت (القرن السابع قبل الميلاد) الذى جاء بتعاليم تدعو الى حب العمل والتفانى والاخلاص والجد فى الأعمال وتحبب الأعمال الزراعية وتضفى القدسية عليها ، كما تدعو الى الرضا والاقتناع بالاذلال الابدى خدمة للدين والأخلاق وقد أصبحت الديانة الزرادشتية فيما بعد الدين الرسمى للدولة الساسانية ونالت عطف وتأييد الملوك الساسانيين والأرستقراطية =

أساس تعاليم الدين الاسلامي وحثه على الزهد في الدنيا وتفضيله الحياة الآخرة على الحياة الدنيا ، حيث استشهد الاخوان في هذا المقام بأقوال الأنبياء والرسل وأفعالهم ، وبآيات من القرآن الكريم (١) قوله تعالى « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » (٢) وقوله تعالى « بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى » (٣) ، وقوله تعالى « وللآخرة خير لك من الأولى » (٤) .

ونظرية تأخي الدين والملك من النظريات التي انتشرت في الفكر الاسلامي فنجد على سبيل المثال والاستشهاد أبا الحسن العامري (المتوفى ٣٨١ هـ) يقول « فمن الواجب أن نصرف السعى الى ما هو غرضنا من القول ، فنقول : ان أعم المعاني الضرورية التي تتم بها الرياسة ، شيثان : أحدهما النبوة الصادقة ، والآخر الملك الحقيقي وإذا عرف هذا ، ثم تحققنا أيضا أن محل الدين من الملك محل الأس من البنيان ، ومحل الملك

=الایرانیة، وأصبح للرئيس الديني الأعلى المكانة السامية في الدولة ، وبأمر الملك أردشير مؤسس الدولة الساسانية ، ثم جمع الكتاب الديني المقدس « الإنستا » وأصبح النار الذي يهتدى به الناس في خدمة العائلة المالكة والطبقة الأرستقراطية . وهكذا نشأ حلف مقدس بين رجال الدين والطبقة الحاكمة وهو ما يشار اليه بأن الدين والملك توأمان (أنظر : حسين قاسم العزيز ، الباكية ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ - ١١٠ ، كريستنس ايران في عهد الساسانيين ، ترجمة د. يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل الثالث عن الزرادشتية دين الدولة . ص ١٣٠ وما بعدها) وينسب الى أردشير ملك الفرس وحكيهم قوله « ان الدين والملك اخوان توأمان ، لا يتم أحدهما الا بالآخر ، فالدين أس والملك حارس . وكل مالا أس له فهدوم ، وكل مالا حارس له فضائح » (أنظر : مسكوية ، تهذيب الأخلاق ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٤٦) وقد ورد قول أردشير بصيغ مختلفة ، منها ما ذكره محمد كرد علي « الدين أساس الملك ، والملك حارس الدين » فلا يقوم أحدهما الا بالآخر ، اياكم أن تتهاونا بمن يطلب الرئاسة باظهار الزهد والغضب للدين . فما اجتمع الناس على رئيس في الدين ، الا انتزع ما في يد الملك من ملكه فان الناس الى رئيس الدين أميل » (محمد كرد علي رسائل البلغاء ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٣٨٢) وقد نقل العامري قول أنو شروان « وان قوام الملك انما هو بالدين ، فإذا ضعف الدين ضعف الملك » (العامري ، السعادة والاسعاد ، نشر : مجتبى مينوي ، فيزبادن ١٩٥٧ - ١٩٥٨ ، ص ٢٠٧) .

- (١) الرسائل ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .
- (٢) قرآن كريم ، سورة الأنفال ، آية ٦٧ .
- (٣) قرآن كريم ، سورة الأعراف ، آية ١٦ .
- (٤) قرآن كريم ، سورة الضحى آية ٣ .

من الدين محل المتعهد للآركان ٠٠٠٠ ، (١) . ونجد نفس المعنى عند كل
من البيروني والغزالي ومسكويه وغيرهم . (٢) .

وقد أشار البعض الى أن آراء أخوان الصفاء في صدد العلاقة بين
الدين والملك ، يتجلى فيها الأثر الفارسي (٣) ، وإن المثل الأعلى للحكومة
الفارسية من تأخي الدين والدولة ، كان هو المنهج الواضح في العكر
الاسلامي منذ عهد الدولة العباسية (٤) . ويقال بأن هذه النظرية انتقلت
الى البيئية الاسلامية من خلال كتابات ابن المقفع التي احتوت على معظم
الفكر الفارسي مثل «كليلة ودمنة» «والأدب الكبير» «والأدب الصغير» (٥) .
وفي اعتقادنا ، أن الدين والدولة بالنسبة للروح العربية - بمعناها الأعم
- لا ينفصلان . والاسلام ، باعتباره المعبر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية ،
لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لا بد إذا شامت أن

-
- (١) العامري ، كتاب الاعلام بمناقب الاسلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .
(٢) يقول البيروني « ثم ان استند ذلك الملك الى جانب من جوانب ملة ، فقد يوامى
فيه التوآمان وكمل الامر باجتماع الملك والدين ، وليس وراء الكمال غاية تقصده »
(البيروني ، تحقيق ما للهند من مقوله ، مقبولة في العقل او مردولة ، حيدر آباد ١٣٧٧ هـ
ص ٧٥) . وعنده الغزالي برهان عقل على ربط الدين بالملك حين يعرض التنازع بين البشر
على أمور الدنيا ، مما يترتب عليه الخصومات بينهم ، فيقول « فمست الحاجة الى سلطان
يسوسهم واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم به . فالفقيه هو العالم بقانون السياسة
وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات . فكان الفقيه معلم السلطان
ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم ، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا .
ولعمري أنه متعلق أيضا بالدين ، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا ، فان الدنيا مزرعة
الآخرة ، ولا يتم الدين الا بالدنيا ، والملك والدين توآمان . فالدين أصل والسلطان
حارس ، ومالا أصل له فمهدوم ، ومالا حارس له فضائع ، ولا يتم الملك والضبط الا
بالسلطان ، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه » (الغزالي ، احياء علوم الدين ،
مرجع سابق الجزء الأول ، ص ٣٠) . ويقول مسكويه « والأوائل لا يسمون بالملك
الا من حرس الدين وقم بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره . وأما من أعرض عن ذلك
فيسمونه متغلبا ، ولا يؤهلونه لاسم الملك ، وذلك أن الدين هو وضع الهى يسوق
الناس باختيارهم الى السعادة القصوى ، والملك هو حارس هذا الوضع الالهى حافظ على
الناس ما أخذوا به » (مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، مرجع سابق ص ١٤٤ - ١٤٦) .
(٣) Yves Marquet, *Imamat*, Op. Cit., p. 53.

- ويرى البعض أن كتابات ومؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين أمثال العامري احتوت بعض
المفاهيم التي تسربت من خلالها الأفكار الفارسية الخاصة بالحكومة والمجتمع الى محيط
النظر الاسلامي (انظر : سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، مرجع سابق ، ص ٣٣) .
(٤) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٧ - ٥٨ .
(٥) الاب قنوات ، مادة « أخلاق » ، دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ،
المجلد الثاني ، ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبين ، ولذا اشتملت على جانبين ، جانب سياسى وجانب روحى ، بمعنى أنها رسالة سياسية وروحية تتحقق فيها خاصية التوحيد بين الدين والدولة تحقيقا كاملا . ومن ثم فإن أخوان الصفا - وغيرهم من مفكرى الاسلام وفلاسفته - حينما يرون أن الدين والدولة أخوان توأمان ، وأن الدين هو الأخ المقدم ، وأن الملك هو الأخ المؤخر أو العارض ، أو أن الدين هو الأس وأن الملك حارس الدين ، فليس معنى ذلك أنهم كانوا مجرد نقلة عن الفلسفة الفارسية (١) ، بقدر ما يدل على أنهم تأثروا بالروح العربية كما عبر عنها الدين الإسلامى ، وأنهم اقتبسوا النظرية الفارسية فى هذا الصدد للاستشهاد والاستدلال ، كما استشهدوا فى مواطن أخرى كثيرة بأقوال فلاسفة اليونان والهند ومفكرى وفلاسفة الديانات والمذاهب المختلفة لتأكيد مفهومهم لأمر معينة .

وأخيرا يمكن القول بصدد نظرية الاخوان فى الامامة ، وشروط الامام وأوصافه وربط الدين بالدولة حول شخص الامام ، ان الاخوان يؤمنون بأن صلاح المجتمع وفساده رهن بالحاكم الذى يحكمه . اذا كان هذا الحاكم صالحا ، صلح المجتمع ووصلحت أمور الدولة التى برأسها ، ووصلحت أحوال المواطنين الخاضعين له . واذا ما كان الحاكم فاسدا ، فسدت أمور المواطنين واضطرب حبل الأمن وعم الظلم والاضطهاد فى المجتمع . لهذا لم يتوقف الاخوان عند حد رفض الواقع القائم ، بل تجاوزوه الى حد العمل على ايجاد بديل لهذا الواقع الأليم الذى يعيشه المجتمع بسبب تسلط الطغاة وعبثهم بأمور المجتمع وتكالبهم على السلطة والرياسة ، ومن ثم حاولوا الاتيان بحاكم تتوفر فيه الشروط الحق للزعامة ، رئيس تتوافر فيه الحكمة والحنكة والقدرة على تحقيق العدل والصدق لأنه يتصف بكل الصفات التى تكفل له تحقيق ذلك فى نفسه أولا ، ثم فى مجتمعه ثانيا . ولذا نرى الاخوان يعتبرون الرئيس هو السلطة العليا ، هو كالشمس بالنسبة للكواكب ، وكالقلب بالنسبة للبدن ، فهو مصدر حياة المدينة وقوام نظامها ، ومنه تستمد كل السلطات الأخرى فى مراتب الرياسة الأدنى . كما يتضح من الشروط التى وضعها الاخوان لرئيس المدينة الفاضلة ، أن مهمته ليست سياسية فحسب ، بل هى مهمة خلقية ايضا . فهو من الناحية الخلقية يمثل النموذج الذى يحتديه اهل المدينة . ومما لا شك فيه أن نظرية الاخوان هذه وإن تكن نظرة ثيوقراطية غير

(١) مما يؤكد ذلك أن ملك الفرس يرى أن الناس الى رئيس الدين أميل ، أما الاخوان فيرون أن الناس فى طباعهم وجبلتهم ، لا يرغبون الا فى دين الملوك (الرسائل الجزء الثالث ، ص ٤٦٦) .

ديمقراطية الا أنها تتفق مع روح العصر ، حيث أطار المؤسسات السياسية
قد تحدد بالدين والعرف تحديدا لا يمكن التفكير في الخروج عليه أو
تطويره عن طريق العمل الدائب المستمر من جانب المشرع ، بل لا يصح
الخروج عليه لأن كل تغيير قد يؤدي الى اضعاف الجماعة ، من جهة • ومن
جهة أخرى فالسلطة السياسية بمعنى الكلمة ، لا وجود لها في غير
أطار الملكية الشرقية ، أى الحكم المطلق واستغلال السكان بواسطة الملك
ورجاله ، وفيما عدا ذلك ، قد يمكن أحداث تغييرات في الأشخاص ، في
الملوك ، وفي الأسر والعائلات المالكة ، ولكن تبقى الأشكال السياسية كما
هى (١) •

(١) وعلى أساس هذه الفكرة ، يرى البعض أن ابن خلدون لم يكن مجددا ولا رائدا
حيث لم يكن يتخيل عدة أشكال للنظام السياسي ولا إمكان تحسين المؤسسات السياسية
(انظر د • جومستون بوتول ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية ، مرجع سابق ،
ص ٧٠ - ٧٨) •

قائمة المراجع

اولا : المراجع الافرنجية
ثانيا : ثانيا المراجع العربية

قائمة المراجع

أولا : المراجع الأفرنجية :

- 1 — Adel Awa, L'Esprit Critique des (Frères de la Pureté). Beyrouth 1948.
- 2 — Alexandre Koyre, Introduction à la lecture de Platon. New York 1945.
- 3 — Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Vol. 1. New York 1945
- 4 — A. L. Tibawy, Ikhwan Al-Safa and their Rasail, Islamic Quarterly 2, 1955.
- 5 — Arnold Brecht, Political Theory, New Jersey 1959.
- 6 — Asaf Fyze, Qadi An-Numan, Journal of Royal Asiatic Society 1934.
- 7 — A. Taylor, Plato — The man and his work, New York 1956.
- 8 — Auguste Dies, Autour de Platon, Tome 2 Paris 1927.
- 9 — Bernard Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1940.
- 10 — Bluck, Plato's life and thought, London 1949.
- 11 — Bodin, Les Six livres de la République 1579.
- 12 — Brehier, Etudes de Philosophie antique, Paris 1955.
- 13 — Browne, A Literary History of Persia, Vol 1. Cambridge 1929.
- 14 — C. A. O. Nieuwenhuijze, the Ummah — an analytic approach, Studia Islamica, X, Avril 1959.

- 15 — Carl Joachim Friedrich, *Man and his government — an empirical theory of politics*, New York 1963.
- 16 — Carra De Vaux, *Les Penseurs de L'Islam*, Tome 4, Paris 1928.
- 17 — Casnova, *Une date astronomique dans les Epitres des Ikhwan Al-Safa*, *Journal Asiatic* 1915.
- 18 — C. Field, *Mystics and saints of Islam*, London 1910.
- 19 — Charles Taylor, *Neutrality in political Science*, in Peter Laslett, W. G. Runciman (eds.), *Politics, Philosophy and Society*, Oxford 1967.
- 20 — Croiset, *Histoire de la Litterature Grecque*, Tome 5, Paris.
- 21 — Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris 1885
- 22 — Dassaud, *Histoire et Religion des Nosairis*, Paris 1900.
- 23 — De Boer, *Ikhwan Al-Safa*, *Encyclopédie de L'Islam*, Tome 2,
- 23 — De Boer, *Ikhwan Al Safa*, *Encyclopédie de L'Islam*.
- 24 — De Boer, *Kindi*, *Encyclopédie de l'Islam*.
- 25 — Dennis Kavanagh, *Political Culture*, London 1972.
- 26 — De Sacy, *Expose de la religion des Druzes*, Paris 1938.
- 27 — Dunlop, *Al-Farabi, Fusul al-Madani*, Cambridge 1961.
- 28 — E. Havelock, *Preface to Plato*, London 1963.
- 29 — Emile Brehier, *La Philosophie du Moyen — Age*, Paris 1937.
- 30 — Emile Brehier, *Les idées Philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.
- 31 — Eric Rowe, *Modern Politics*, Routledge & Kegan, 1969.
- 32 — Ernest Barker *political theory — Plato and his predecessors*, London 1951.
- 33 — Hart, *Are there any natural rights Political Philosophy*, edited by Anthony Quinton Oxford University Press 1968.

- 34 — H. Barnes, Sociology before Comte, in : American Journal of sociology, XXIII, 1971.
- 35 — H. Becker, Harry Barnes, Social thought from lore to science, New York 1961.
- 36 — H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Vol. 1 Paris 1964.
- 37 — Henri Mandras, éléments de sociologie, Paris 1967.
- 38 — H. Hanafi, Théologie ou Anthropologie, in : Renaissance du monde arabe, Gemblux 1972.
- 39 — H. R. Greaves, The foundations of Political theory, Seconded., London 1966.
- 40 — Ilyas Ahmad, The Social Contract and The Islamic State, Allah-Abad 1944.
- 41 — Ivanow, A Guide to Ismaili literature, Tehran 1963.
- 42 — Ivanow, An Ismailitic work by Nasiru'd-Din Tusi. Journal of the Royal Asiatic Society 1931.
- 43 — Ivanow, The rise of The Fatimids, Culcutta 1942.
- 44 — J. A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Penguin Books 1973.
- 45 — Jean Servier, Histoire de l'Utopie, Gallimard 1967.
- 46 — J. Mettern, Concepts of State — Sovereignty and International Law, London 1956.
- 47 — John Platts, Ikhwanu-S-Safa « Brothers of Purity London 1869
- 48 — Macdonald, Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903.
- 49 — Martin, Philon, Paris 1902.
- 50 — Massignon, La Passion d'Al-Halladj, Vol. 1, Paris 1922.
- 51 — Massignon, Salman Pak et les premices spirituelles de l'Islam Iranien, Paris 1934.
- 52 — Massignon, Sur la date de la composition des «Rasail Ikhwan As-Safa», Der Islam, IV, 1913.

- 53 — M. M. Rabie, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden 1967.
- 54 — Mohaghegh, *Filsuf — I — Rayy*, Tehran 1970.
- 55 — Montgomery Watt, *Islam and the integration of Society*, London 1961.
- 56 — Montgomery Watt, *Islamic Surveys 1, Islamic Philosophy and theology*, Edinburgh 1962.
- 57 — Montgomery Watt, *What is Islam, Arab Background Series*, London and Beirut 1968.
- 58 — Nicholson, *A literary history of Arabs*, Cambridge 1928.
- 59 — Nittleship, *The theory of education in Plato's Republic*, Oxford U. P., 1961.
- 60 — P. H. Partridge, *Politics, Philosophy, Ideology*, in *Political Philosophy*, Edited by : Anthony Quinton, London 1967.
- 61 — Polin, *Ethique et Politique*, (Editions Sirey 1968.
- 62 — Quadry, *La Philosophie Arabe*, Paris 1947.
- 63 — R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.
- 64 — R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914.
- 65 — Richard E; Dawson, Kenneth Prewitt, *Political Socialization*, Boston 1969.
- 66 — Robert A. Dahl, *Modern Political analysis*, New Delhi 1955.
- 67 — Roger Gerard Schwartzenberg, *Sociologie [Politique]*, Paris 1971.
- 68 — R. Strothmann, Takiya, *The Shorter Encycopaedia of Islam*, Leiden 1953.
- 69 — R. Waltzer, *Al-Farabi Encyclopaedia of Islam*, Leiden-London 1965, Vol. II.

- 70 — Saghir H. Masumi, Ikhwan Al-Safa. Islamic Literature. Lahor 1960.
- 71 — Stern S. M., New information about the authers of the Epistles of the Sincere Brethern, Islamic Studies, Tome 3, 1964.
- 72 — T. A. Sinclair, A history of Greek Political thought. London 1959.
- 73 — T. Fahd, Djafr, The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. Leiden and London 1965, Vol. II.
- 75 — Theodore Noldeke. Sketches from Eastern history. translated by J. S. Black, London 1892.
- 76 — Tibawy, Ikhwan As-Safa and their Rasail, The Islamic Quarterly, 2, 1955.
- 77 — Tritton, Muslim theology, London 1947.
- 78 — Van Vloten. An-Nabita, L'occasion du XIe Congres des orientalistes, Paris 1899, pp. 111-115.
- 79 — Vernon Van Dyke, Political Science — a Philosophical analysis. London 1960.
- 80 — Watter A. Rosenbaum, Political Culture, London 1975.
- 81 — W. A. Ross, Plato's theory of Ideas. Oxford 1961.
- 82 — Werner Jaeger, Paideia - The ideals of Greek Culture. 2nd edition. translated by : Gilbert Hight, Vol. 2. Oxford 1947.
- 83 — gidmann, Migriti, Encyclopedie de l'Islam.
- 84 — Xavier De Planhol, Les fondements géographiques de L'histoire de l'Islam. Paris 1968.
- 85 — Yves Marquet, Coran et Création, Commentaire de deux extraits des Ikhwan Al-Safa. Arabica, Tome 9, 1964
- 86 — Yves Marquet, Imamat, resurrection et hierarchie Selon les Ikhwan Al-Safa. Revue des Etudes Islamiques, Tome 30, 1962.
- 87 — Yves Marquet. La Philosophie des Ikhwan Al-Safa. Alger 1975.

- 88 — Yves Marquet, La place du travail dans la hiérarchie Ismailienne d'après l'Encyclopédie des frères de la pureté. Arabica, Tome 8, 1961.
- 86 — Yves Marquet, Revelation et vision veridique chez les Ikhwan Al-Safa. Revue des Etudes Islamiques, Tome 32, 1964.
- 90 — Yves Marquet, Sabeens et Ikhwan Al-Safa, Studia Islamica. Tome 24, 1966 et Tome 25, 1966.

ثانياً .. المراجع العربية :

(١) المراجع الترائية :

- ١ - ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار الشعب ، القاهرة .
- ٢ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، المطبعة الحلبية ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .
- ٣ - ابن الألويسى البغدادي ، محاكمة الأحمدين ، بولاق ١٢٩٨ هـ .
- ٤ - ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ١٣٥٧ - ١٣٥٩ هـ .
- ٥ - ابن الجوزي ، تلبيس ، أبلبيس ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ٦ - ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ .
- ٧ - ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، نصحيح توما أرنولد ، مطبعة دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ١٩٠٢ .
- ٨ - ابن النديم ، الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت .
- ٩ - ابن بشكوال ، الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٠ - ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشق .
- ١١ - ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية ، تقديم محمد المبارك ، دمشق .
- ١٢ - ابن تيمية ، المنتقى في منهاج الاعتدال ، تلخيص الذهبي .
- ١٣ - ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

- ١٤ - ابن تيمية ، منهاج السنة فى الرد على منهاج الكرامة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ١٥ - ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد ١٣٣١ هـ .
- ١٦ - ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الادبية ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١٧ - ابن حوقل ، صورة الأرض ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .
- ١٨ - ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٩ - ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تصحيح محمد عبد الرحيم قطة ونصر الهورينى ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
- ٢٠ - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مطبعة الآداب ، القاهرة ١٣٣٧ هـ .
- ٢١ - ابن رشد ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د . محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٢٢ - ابن زهرة ، رسالة الأصول والأحكام ، تحقيق عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية ، بيروت .
- ٢٣ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٢٤ - ابن سينا ، الاشارات ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٢٥ - ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق جورج قنوتى وآخرين ، الادارة العامة للثقافة ، وزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ .
- ٢٦ - ابن سينا ، الطبيعيات والمعادن والنبات ، تحقيق عبد الحليم منتصر ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٢٧ - ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٢٨ - ابن سينا ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوانب ، القسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ .
- ٢٩ - ابن سينا ، حى بن يقطان ، ابن سينا وابن طفيل والسهروردى ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٢ .

- ٣٠ - ابن طباطبا ، الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الاسلاميه .
مطبعة الموسوعات ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣١ - ابن عبد البر ، الانتقاء فى فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء - مالك
والشافعى وأبى حنيفة ، مكتبة القدسى ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٣٢ - ابن قتيبة الدينورى ، الامامة والسياسة ، مطبعة النيل ، :لقاهره
١٣٢٢ هـ .
- ٣٣ - ابن قتيبة الدينورى ، تأويل مختلف الحديث ، تصحيح محمد
النجار ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣٤ - ابن قيم الجوزية ، اجتماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطلة
والجهمية ، مطبعة القرآن والسنة ، الهند ١٣١٤ هـ .
- ٣٥ - ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر - دار بيروت ، بيروت
١٩٥٦ .
- ٣٦ - ابن نباتة المصرى ، سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ، على
هامش الغيث المسجى فى شرح لامية العجم ، المطبعة الأزهرية ،
القاهرة ١٣٠٥ هـ
- ٣٧ - أبو البقاء الحسينى الكفوى ، كليات أبى البقاء ، مطبعة بولاق ،
القاهرة ١٢٥٢ هـ .
- ٣٨ - أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف تملين ،
تصحيح هـ . ريتز ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٢٩ .
- ٣٩ - أبو الحسن الملقى ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، مطبعة
الدولة ، استانبول ١٩٢٦ .
- ٤٠ - أبو الفضل الدمشقى ، الاشارة الى محاسن التجارة ، القاهرة
١٣١٨ هـ .
- ٤١ - أبو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الأديان ، ترجمة يحيى
الحشاب ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩ .
- ٤٢ - أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، تصحيح أحمد امين ،
وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٢ .
- ٤٣ - أبو حيان التوحيدى ، المقاييسات . نشر السندوبى ، القاهرة
١٩٢٩ .
- ٤٤ - أبو حيان التوحيدى ، رسالة الصداقة والصديق ، تحقيق وتعليق
ابراهيم الكيلانى ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٤ .

- ٤٥ - أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودى الحسنى ،
نزهة المشتاق فى احتراق الآفاق ، نشر
Istituto Universitario orientale Di Napoli.
- ٤٦ - أبو معشر البلخى ، أبو معشر الفلكى ، مطبعة عيسى البابى الحلبي ،
القاهرة .
- ٤٧ - أبو يعقوب السجستانى ، الينايع ، تحقيق د . مصطفى غالب
بيروت ١٩٦٥ .
- ٤٨ - أخبار العباس وولده ، تحقيق د . عبد العزيز الدورى وعبد الجبار
المطلبى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧١ .
- ٤٩ - أرسطوطاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مطبعة
دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٠ - أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، دار الكاتب العربى ،
بيروت ١٩٦٩ .
- ٥١ - أفلاطون ، المأدبة ، ترجمة وليم الميرى ، بيروت .
- ٥٢ - الأصفهاني ، يقاتل الطالبين ، شرح وتحقيق السيد أحمد سقر ،
دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ٥٣ - البخارى ، صحيح البخارى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة
١٣٤٥ هـ .
- ٥٤ - البغدادى ، الفرق بين الفرق ، طبع وتعليق محمد بدر ، مطبعة
المعارف ، مصر ١٩١٠ .
- ٥٥ - البغدادى ، تاريخ بغداد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٢ -
١٩٣٣ .
- ٥٦ - البيرونى ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة ،
حيدر آباد ١٣٧٧ هـ .
- ٥٧ - البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة
القاهرة تحت رقم ٢٦١١٩ تاريخ .
- ٥٨ - الترمذى ، صحيح الترمذى ، مطبعة الصاوى ، القاهرة ١٦٣٤ .
- ٥٩ - التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، المطبعة الخيرية بمصر ، القاهرة
١٣١٩ هـ .
- ٦٠ - التنوخى ، الفرج بعد الشدة ، تحقيق محمد الزهرى الغمراوى ،
مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٠٤ .

- ٦١ - الجاحظ ، البخلاء ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، مطبعة ابن زيدون ، مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٨ .
- ٦٢ - الجاحظ ، الحيوان ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٠٧ .
- ٦٣ - الجرجاني ، التعريفات ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٦٤ - الجوزري ، سيرة الأستاذ جوذر ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، د. محمد عبد الهادي شعيرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- ٦٥ - الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٦٦ - الحلي ، اثبات الوصية للإمام علي ، تحقيق محمد هادي الأميني ، المطبعة الحيدرية ، النجف .
- ٦٧ - الحيوان والانسان - خاتمة وزبدة رسائل اخوان الصفاء ، مطبعة التقدم ، مكتبة المعارف ، القاهرة ١٩١٣ .
- ٦٨ - الخوارزمي ، الرسائل ، استانبول ١٢٩٧ هـ .
- ٦٩ - الخوارزمي ، صورة الأرض من المدن والجبال والبحار والجزائر والأنهار ، تصحيح هانز فون مزيك ، فيينا ١٩٢٦ .
- ٧٠ - الدميري ، حياة الحيوان الكبرى ، دار التحرير للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٧١ - الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، استانبول ١٩٣٨ .
- ٧٢ - الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٧٣ - الرسالة الجامعة ، تحقيق حميل صليبا ، دمشق ١٩٤٨ .
- ٧٤ - الزمخشري ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٨١ هـ .
- ٧٥ - السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٧٦ - الشريف المرتضى ، أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧ .
- ٧٧ - الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ وفلسفة .

- ٧٨ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة
١٩٦٧ •
- ٧٩ - الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ،
مكتبة المثنى ، بغداد •
- ٨٠ - العامري ، السعادة والاسعاد ، نشر : مجتبى مينوى ، فيزبادن
١٩٥٧ - ١٩٥٨ •
- ٨١ - العامري ، كتاب الاعلام بمناقب الاسلام ، تحقيق د. أحمد
عبد الحميد غراب ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة
١٩٦٧ •
- ٨٢ - الغزالي ، احياء علوم الدين ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٩ •
- ٨٣ - الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٠ هـ •
- ٨٤ - الغزالي ، الجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ١٣٥١ هـ •
- ٨٥ - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٣ •
- ٨٦ - الغزالي ، فاتحة العلوم ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة
١٣٢٢ هـ •
- ٨٧ - الغزالي ، قانون التأويل ، القاهرة ١٩٤٠ •
- ٨٨ - الغزالي ، كيمياء السعادة ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة
الجندى ، القاهرة ١٩٧٣ •
- ٨٩ - الطبرى ، التفسير ، بولاق ١٣٢٣ هـ •
- ٩٠ - الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة
١٩٣٩ •
- ٩١ - الفارابى ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عنمان أمين ، مطبعة الاعتماد
القاهرة ١٩٤٩ •
- ٩٢ - الفارابى ، الجمع بين رأيى الحكيمين ، مطبعة السعادة ، القاهرة
١٩٠٧ •
- ٩٣ - الفارابى ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصرى
نادر ، بيروت ١٩٥٩ •
- ٩٤ - الفخر الرازى ، الأربعين في أصول الدين ، تعليق محمد جابر ،
مكتبة الجندى ، القاهرة ١٣٨٣ هـ •

- ٩٥ - الفخر الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٩٦ - الفخر الرازي ، نهاية العقول في دراية الأصول ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٨ توحيد .
- ٩٧ - الفيروزبادي ، القاموس المحيط ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٩٨ - القاضي النعمان بن حيوان التميمي المغربي ، الرسالة المذهبية ، تحقيق عارف تامر ، دار الانصاف ، بيروت ١٩٥٦ .
- ٩٩ - القاضي النعمان بن منصور التميمي المغربي ، تأويل الدعائم ، تحقيق محمد حسن الأعظمي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٠٠ - القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ .
- ١٠١ - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، شرح شيخ الاسلام زكريا الأنصاري ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ١٣٨٦ هـ .
- ١٠٢ - القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، تصحيح محمد أمين الحانجي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ١٠٣ - القلقشندي ، صبح الأعشى في صناعة الانشا ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ١٠٤ - الكرمانلي ، راحة العقل ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠٥ - الكندي ، رسالة كمية كتب أرسطوطاليس ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ، رسائل الكندي الفلسفية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٥٤ .
- ١٠٦ - الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٠٧ - الكندي والحكمة ، كلمة تحية ألقاها ممثل جامعة الحكمة في بغداد بمناسبة الاحتفالات المقامة لأحياء ذكرى تأسيس مدينة بغداد ووفاة فيلسوف العرب جامعة الحكمة ، بغداد ١٩٦٢ .

- ١٠٨ - المجلسى ، بحار الأنوار الجامع لدور أخبار الأئمة الأطهار ، تبريز ، ايران .
- ١٠٩ - المحبى ، خلاصة الأثر ، تحقيق مصطفى وهبى ، المطبعة الوهبية القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ١١٠ - المسعودى ، مروج الذهب ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١١١ - المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، مطبعة بريل ، لندن ١٩٠٦ .
- ١١٢ - المقرئى ، تعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء ، تحقيق د . جمال الدين الشيال ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٣٨٧ هـ .
- ١١٣ - المقرئى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ١١٤ - المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، المجالس المؤيدية ، القاهرة .
- ١١٥ - المؤيد فى الدين ، ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، تحقيق د . محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٦ - المؤيد فى الدين ، سيرة المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، ترجمة حياته بقلمه ، تحقيق د . محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٧ - الميدانى ، مجمع الأمثال ، مطبعة بولاق ، القاهرة .
- ١١٨ - النوبتجى ، فرق الشيعة ، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ، المطبعة الحيدرية ، التحف ١٩٣٦ .
- ١١٩ - ثقة الامام علم الاسلام ، المجالس المستنصرية ، تحقيق د . محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة .
- ١٢٠ - حاتم بن ابراهيم ، تلخيص المجالس المؤيدية للمؤيد فى الدين الشيرازى ، تحقيق د . محمد عبد القادر عبد الناصر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ١٢١ - حاجى خليفة ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، تصحيح محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بليكة الكليس ، وكالة المعارف الجليلية ، القاهرة ١٩٤١ ، ١٩٤٣ .

- ١٢٢ - دعبل الخزاعي ، ديوان دعبل الخزاعي ، تحقيق محمد يوسف نجم ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١٢٣ - رسائل اخوان الصفاء ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ١٢٤ - رسائل اخوان الصفاء ، بيروت ١٩٥٧ .
- ١٢٥ - رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، نسخة خطية بدار انكيب المصرية ، تحت رقم ٤١ حكمة .
- ١٢٦ - رسائل البلغاء ، اختيار وتصنيف محمد كرد علي ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٢٧ - رسائل الجاحظ ، نشر السندوبي ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ١٢٨ - رسائل الكندي الفلسفية ، نشر د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٥٤ .
- ١٢٩ - رسالة جامعة الجامعة ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ١٩٥٩ .
- ١٣٠ - سبط ابن الجوزي ، تذكرة الخواص ، النجف ١٩٦٤ .
- ١٣١ - شرح التنوير على سقط الزند ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٨ هـ .
- ١٣٢ - صاعد الأندلسي ، التعريف بطبقات الأمم ، القاهرة .
- ١٣٣ - طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، تحقيق كامل البكري وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
- ١٣٤ - عبد الجبار أحمد الهمزاني ، تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٦ .
- ١٣٥ - علي بن محمد بن أحمد المغربي المعروف بابن الصباغ ، الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة ، النجف ١٩٦٢ .
- ١٣٦ - كليله ودمنة ، ترجمة عبد الله بن المقفع ، دار الشعب ، القاهرة .
- ١٣٧ - الامام مسلم ، صحيح مسلم ، شرح الامام محيي الدين أبي زكريا . المطبعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٩ .
- ١٣٨ - محمد الزرقاني ، شرح الزرقاني على موطأ الامام مالك ، القاهرة .

- ١٣٩ - محيي الدين بن عربي ، الاصطلاحات الصوفية الواردة في
الفتوحات المكية ، مطبوع مع التعريفات للجرجاني ، مطبع
الجلبي ، القاهرة ١٩٣٨ •
- ١٤٠ - محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان
يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ •
- ١٤١ - مسكويه ، الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ •
- ١٤٢ - مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، القاهرة ١٩٥٩ •
- ١٤٣ - نشوان الحميدى ، الحور العين ، تحقيق كمال مصطفى ، القاهرة
١٩٤٨ •
- ١٤٤ - نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، تحقيق محمد أحمد
عاشور ومحمد إبراهيم البنا ، القاهرة •
- ١٤٥ - ياقوت الحموى ، معجم البلدان ، ليبزج ١٨٧٠ •

(ب) المراجع الحديثة :

- ١ - د. ابراهيم الكيلاني ، أبو حيان التوحيدى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٢ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣ - أبو بكر ذكرى ، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤ - اجناس جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٥ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٦ - أحمد أمين ، مبادئ الفلسفة ، تعريب ، القاهرة .
- ٧ - أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٨ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب فى عصور العربية الزاهرة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ .
- ٩ - د. أحمد فريد رفاعى ، الغزالي ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٠ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .
- ١١ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الكندى ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة .
- ١٢ - د. أحمد كمال زكى ، ابن المعتز العباسى ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

- ١٣ - د. أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي
دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٤ - د. أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية
القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٥ - اغناطيوس يولييانوفتش كراتشكوفسكى ، تاريخ الأدب الجغرافى
العربى ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، جامعة الدول العربية ، القاهرة .
- ١٦ - آفا بزرگ الطهرانى ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، النجف
١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .
- ١٧ - الأب قنواتي ، مادة « أخلاق » ، دائرة المعارف الاسلامية ، المطبعة
العربية ، الجزء الثانى :
- ١٨ - د. ألير نصرى نادر ، من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ،
المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٤ .
- ١٩ - د. ألير نصرى نادر ، من مقدمة ابن خلدون ، دار المشرق ، بيروت
١٩٦٧ .
- ٢٠ - د. امام عبد الفتاح امام ، مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة
والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢١ - أندريه كرسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة
د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٢ - أنطون سعادة ، نشوء الأمم ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥١ .
- ٢٣ - أنطونيو غرامشى ، الأمير الحديث ، ترجمة زاهى وقيس الشامى
دار الطليعة ، بيروت ١٩٥٠ .
- ٢٤ - ايفانوف ، مذكرات فى حركة المهدي الفاطمى أو استتار الامام ،
منشورات المعهد العلمى الفرنسى ، القاهرة ١٩٣٩ .
- ٢٥ - برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، ترجمة خليل أحمد جلولو
وجاسم محمد الرجب ، دار الكتاب العربى بمصر ، مكتبة المثنى ،
بغداد ١٩٤٧ .
- ٢٦ - بندلى جوزى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، بيروت .
- ٢٧ - تراث الانسانية ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة
١٩٦٣ .

- ٢٨ - توفيق بن عامر ، النزعة الاجتماعية في أدب التوحيدى ، مجلة الفكر ، تونس العدد العاشر ١٩٧٦ .
- ٢٩ - د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٣٠ - د . جبور عبد النور ، أخوان الصفاء ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٣١ - د . جميل جبر ، الجاحظ ومجتمع عصره ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ .
- ٣٢ - جميل صليبا ، أخوان الصفاء ، دائرة المعارف اللبنانية ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٣٣ - جميل صليبا ، من أفلاطون الى ابن سينا ، دمشق ١٩٣٧ .
- ٣٤ - جورج جورفيتش ، دراسات في الطبقات الاجتماعية ، ترجمة احمد رضا محمد رضا ، مراجعة د . عز الدين فودة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٣٥ - جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩١٢ .
- ٣٦ - جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٥ .
- ٣٧ - جوستون بوتول ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية - ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٣٨ - د . حامد ربيع ، الدعاية وتقاليد الحركة الصهيونية ، سلسلة الثقافة الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٣ .
- ٣٩ - د . حامد ربيع ، النظرية السياسية ، محاضرات لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٠ .
- ٤٠ - د . حسن ابراهيم حسن ، الفاطميون في مصر ، القاهرة ١٩٣٢ .
- ٤١ - د . حسن ابراهيم حسن وطه احمد شرف ، عبيد الله المهدي ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٤٢ - د . حسن حنفي ، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

- ٤٣ - د. حسن صعب ، تحديث العقل العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٤٤ - حسين قاسم العزیز ، البابكية ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ .
- ٤٥ - د. حمودة غرابية ، أبو الحسن الأشعري ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٤٦ - حنا الفاخوري ، وحليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٤٧ - دائرة المعارف ، قاموس عام لكل فن ومطلب ، فؤاد افرام البستاني ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٤٨ - دائرة المعارف الاسلامية ، النص العربي ، الطبعتان الاولى والثانية ، القاهرة .
- ٤٩ - دراسات فلسفية ، مهداة للدكتور ابراهيم مذكور ، تصدير د. عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٥٠ - دوجلاس هايد ، الكفاح المسلح ، ترجمة سامي كعكي ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٥١ - دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٥٢ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ٥٣ - روجيه أرنالدز ، ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة د. أحمد فاضل ، المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٧٥ .
- ٥٤ - د. زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥٥ - د. زكي نجيب محمود ، تحديد الفكر العربي ، بيروت .
- ٥٦ - زهدى حسن جار الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٧ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ .

- ٥٨ - سعيد زايد ، الفارابي ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٥٩ - سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦١ .
- ٦٠ - الشيخ سليمان بن ابراهيم الحنفى القندوزى ، ينابيع المودة .
النجف ١٩٦٥ .
- ٦١ - م . ن . ن . غريغوريان ، النظرات الفلسفية الاجتماعية السياسية للفارابي المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٧٥ .
- ٦٢ - سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصاوى .
بيروت ١٩٧١ .
- ٦٣ - شتروثمان ، أربعة كتب اسماعيلية (تحقيق) ، جوتنجن ١٩٤٣ .
- ٦٤ - صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية - دراسات في التربية ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٤ .
- ٦٥ - د . طه حسين ، ذكرى أبى العلاء المعرى ، القاهرة ١٩٢٥ .
- ٦٦ - د . طه حسين ، على وبنوه ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٣ .
- ٦٧ - د . عائشة عبد الرحمن ، أبو العلاء المعرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٦٨ - عارف تامر ، الامامة فى الاسلام ، دار الكاتب العربى ، بيروت .
- ٦٩ - عارف تامر ، القرامطة ، دار الكاتب العربى ، بيروت .
- ٧٠ - عارف تامر ، حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٧١ - عارف تامر ، خمس رسائل اسماعيلية ، دار الانصاف ، بيروت .
- ٧٢ - عباس محمد العقاد ، فاطمة الزهراء والفاطميون ، القاهرة .
- ٧٣ - عبد الحسين بن شرف الدين العاملى ، المجالس الفاخرة فى ماتم العترة الطاهرة ، مطبعة العرفان ، صيدا .
- ٧٤ - عبد الرازق الحسنى ، تعريف الشيعة ، مطبعة العرفان ، صيدا
١٩٣٣ .
- ٧٥ - عبد الرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ .

- ٧٦ - عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي .
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٧٧ - د . عبد الدايم الانصارى ، اهداف الفلسفة الاسلامية - نشاتها
وتطورها القاهرة ١٩٤٨ .
- ٧٨ - د . عبد العزيز الدورى ، تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن
الرابع الهجرى ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٤٨ .
- ٧٩ - د . عبد العزيز الدورى ، دراسات فى العصور العباسية المتأخرة
مطبعة السريان ، بغداد ١٩٤٥ .
- ٨٠ - د . عبد العزيز الدورى ، مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ،
دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٨١ - د . عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون .
مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٨٢ - د . عبد الغنى عبود ، العقيدة الاسلامية والايدولوجيات المعاصرة
الاسلام وتحديات العصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٨٣ - عبد الكريم الخطيب ، الخلافة والامامة - ديانة وسياسة ، دار الفكر
العربى القاهرة ١٩٦٣ .
- ٨٤ - عبد الكريم المراق ، الالهيات عند الفارابى ، مهرجان الفارابى ،
بغداد ١٩٧٥ .
- ٨٥ - عبد اللطيف الطيبارى ، التصوف الاسلامى العربى ، القاهرة .
- ٨٦ - عبد اللطيف الطيبارى ، جماعة اخوان الصفاء ، مجلة الآداب ،
السنة السابعة عشر ، بيروت ١٩٣١ .
- ٨٧ - عبد الله القسسى ، الصراع بين الاسلام والوثنية ، المطبعة
السلفية ، القاهرة ١٩٥٦ م .
- ٨٨ - عبد الله النجار ، مذهب الدروز والتوحيد ، دار المعارف بمصر ،
القاهرة ١٩٦٥ .
- ٨٩ - عبده فراج ، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، مكتبة
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٩٠ - د . عز الدين فودة ، السيادة والسياسة فى الدولة الاسلامية .
معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .

- ٩١ - د. عز الدين فودة ، مقدمة السياسة ، مجموعة محاضرات لطيف
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة للعام الجامعي
١٩٧٤/٧٣ .
- ٩٢ - د. عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة
١٩٧٤ .
- ٩٣ - علي أدهم ، الجمعيات السرية ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٤ .
- ٩٤ - علي بن صالح ، عيون المعارف ورياض لكل متبصر عارف ، بومباي
١٢٩٧ هـ .
- ٩٥ - د. علي حسنى الحروبولى ، المهدي العباسي ، المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٩٦ - د. علي حسنى الحروبولى ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي ،
دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٩٧ - د. علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، القاهرة
١٩٦٧ .
- ٩٨ - د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار
المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٩٩ - د. علي سامي النشار ، نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة
الفارابي وفكره ، آفاق عربية ، العدد ١٢ ، أغسطس ١٩٧٦ .
- ١٠٠ - د. علي سامي النشار و د. محمد علي أبو ريان ، قراءات في
الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٠١ - د. علي عبد الواحد وافي ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة
لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٦١ .
- ١٠٢ - علي فهمي خشيم ، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، طرابلس
- ليبيا ١٩٦٧ .
- ١٠٣ - علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ١٣٤٤ هـ .
- ١٠٤ - عمر أبو النصر ، قلعة الموت ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٠٥ - عمر الدسوقي ، اخوان الصفاء ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،
القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٠٦ - د. عمر المالكي ، الفلسفة عند العرب ، الجزائر ١٩٧١ .

- ١٠٧ - د. عمر فروخ ، ابن باجة والفلسفة المغربية ، بيروت ١٩٥٢
- ١٠٨ - د. عمر فروخ ، اخوان الصفا - دراسة تحليلية مع نقد احاديثا لرسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، بيروت ١٩٤٥ .
- ١٠٩ - د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١١٠ - غلام محمد ، مختصر التحفة الاثني عشرية ، ترجمته شكري الألوسي ، بيروت .
- ١١١ - د. فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ١٩٧٤ .
- ١١٢ - د. فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١١٣ - د. فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، دار النجاش ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١١٤ - فرائز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة د. أنيس فريجة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦١ .
- ١١٥ - د. فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١١٦ - قحطان عبد الستار الحديثي ، حركات الحوار في خراسان ، مجلة كلية الآداب ، جامعة البصرة ، العدد السادس .
- ١١٧ - د. كامل الشيببي ، التقية - أصولها وتطورها ، مجلة الايمان ، النجف ، السنة الثانية ١٩٦٥ أعداد ٣ - ٦ ، والسنة الثالثة ١٩٦٦ أعداد ١ - ٢ .
- ١١٨ - كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، ترجمة د. يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ١١٩ - كلود كاهن ، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ترجمة د. بدر الدين قاسم ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ١٢٠ - د. كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٢١ - كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم ، اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .

- ١٢٢ - لوك - هيوم - روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، دار سعد - مصر للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٢٣ - لويس جارديه ، النوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي . ترجمة د . ابراهيم السامرائي ، الجمهورية العراقية ، وزارة الاعلام ، مهرجان الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ .
- ١٢٤ - الآباء لويس معلوف و خليل اده ولويس شيخو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مجلة المشرق ، بيروت ١٩١١ .
- ١٢٥ - ماجد فخري ، دراسات في الفكر الاسلامي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٢٦ - محسن الامين العامل ، اعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق ١٩٣٥ .
- ١٢٧ - محمد أبو زهرة ، المذاهب الاسلامية ، ادارة الثقافة بوزارة التربية ، القاهرة .
- ١٢٨ - محمد الأنفر ، نظرية الجماعة في علم الاجتماع ، تونس .
- ١٢٩ - د . محمد البهي ، الجوانب الالهية من التفكير الاسلامي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٣٠ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، اصل الشيعة وأصولها ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٣٠ هـ .
- ١٣١ - محمد الحسين المظفرى ، تاريخ الشيعة ، مطبعة الزهراء ، النجف ١٣٥٢ هـ .
- ١٣٢ - محمد الصادق عفيفى ، المدارس الأدبية - مدرسة ابن المقفع - مدرسة الجاحظ ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٣٣ - محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٧ .
- ١٣٤ - محمد بن تاويت الطنجي ، التعريف بابن خلدون في رحلته غربا وشرقا ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ .
- ١٣٥ - محمد تقي الحكيم ، الأصول العامة في الفقه المقارن ، بيروت ١٩٦٣ .
- ١٣٦ - محمد جواد مغنية ، مع الشيعة الامامية ، بيروت ١٩٥٥ .

- ١٣٧ - محمد حسن الأعظمي ، عبقرية الفاطميين - أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٣٨ - محمد حسين الأصفهاني ، الاجتهاد والتقليد ، النجف ١٩٥٧ .
- ١٣٩ - محمد حسين الزين العامل ، الشيعة في التاريخ ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٩٣٨ .
- ١٤٠ - محمد زاهد الكوثري ، من عبر الاسلام ، نشر السيد عزت العطار الحسيني ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ١٤١ - د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٤٢ - د . محمد عبد الهادي شعيرة ، محاضرات في تاريخ العصر العباسي ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ .
- ١٤٣ - د . محمد غلاب ، اخوان الصفا ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ١٤٤ - محمد كرد علي ، خطط الشام ، دمشق ١٩٢٥ .
- ١٤٥ - محمد لطفى جمعة ، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ١٩٢٧ .
- ١٤٦ - د . محمد محمود ربيع ، مداخل ومناهج البحث في العلوم السياسية ، تحت الطبع .
- ١٤٧ - محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٤٨ - محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ١٤٩ - محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، القاهرة ١٩٤٠ .
- ١٥٠ - د . محمود أسماعيل ، الحركات السرية في الاسلام ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٥١ - محمود شكرى الألوسى ، مختصر التحفة الاثنى عشرية ، بغداد ١٣٠١ هـ .
- ١٥٢ - د . محمود قاسم دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .

- ١٥٣ - محيي الدين عزوز ، التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة جي
ابن يقطان ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٦ .
- ١٥٤ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ، الجزء
الأول ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٦٨ .
- ١٥٥ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ، الجزء الثاني
الطبعة الأولى ، طهران ١٩٧٢ .
- ١٥٦ - د . مصطفى سوييف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي ، مكتبة
الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٥٧ - مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
١٩٦٦ .
- ١٥٨ - مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة
١٩٤٥ .
- ١٥٩ - مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الإسلام ، دار الكاتب
العربي ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١١٠ - مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم العصور حتى
عصرنا الحاضر ، دار اليقظة العربية ، سوريا ١٩٥٣ .
- ١٦١ - معجم الفاظ القرآن الكريم ، المجمع اللغوي بالقاهرة ، الهيئة
العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ١٦٢ - الأب مكارثي ، التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد
١٩٦٢ .
- ١٦٣ - منير شفيق ، الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري ، دار
الطبعة ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٦٤ - د . مهدي محقق ، فيلسوف رى - محمد بن زكريا الرازي ،
طهران ١٣٤٩ هـ .
- ١٦٥ - الأب ميخائيل الجميل ، المجريطي ونظرية في الطبيعيات ، آفاق
عربية ، يوليو ١٩٧٦ .
- ١٦٦ - ميرزا علي القروي التبريزي ، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في
شرح العروة الوثقى ، النجف ١٩٦٦ .

- ١٦٧ - ميشيل لباد ، الاسماعيليون والدولة في مصيف . مطبعة الاتحاد ، سوريا ١٩٦٢ .
- ١٦٨ - ناجي حسن ، ثورة زيد بن علي ، مكتبة النهضة . بغداد ١٩٦٦ .
- ١٦٩ - ويل ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران . اللجنة الثقافية ، جامعة الدول العربية .
- ١٧٠ - ياكوب باريون ، ماهي الأيديولوجية ، تعريب د . أسعد رزوق ، الدار العلمية ، بيروت ١٩٧١ .
- ١٧١ - د . يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٧٢ - الأب يوحنا الفاخوري البرلسي ، أخوان الصفا ، - درس تخليقي لفلسفتهم مذيّل بمنتجات من رسائلهم ، مطبعة القديس بولس . حريصا ، لبنان ١٩٤٧ .
- ١٧٣ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ١٧٤ - بوليوس فلهوزن ، الحوار والشريعة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

الفهرس

تقديم ودراسة للأستاذ الدكتور عز الدين فودة	٥
الباب الأول الحياة السياسية لآخوان الصفا	١٩
الفصل الأول البيئة السياسية لآخوان الصفا	٢١
المبحث الأول اسم آخوان الصفاء	٢٢
المبحث الثاني عصر آخوان الصفاء	٣٣
المبحث الثالث البيئة الجغرافية لآخوان الصفاء	٥٥
المبحث الرابع أشخاص آخوان الصفاء	٦٣
المبحث الخامس رسائل آخوان الصفاء	٨٠
الفصل الثاني التنظيم السياسي لآخوان الصفاء	٩٧
المبحث الأول سرية الدعوة « التقية »	٩٨
المبحث الثاني نظام المراتب	١١٥
المبحث الثالث نظام الدعوة	١٤٢
المبحث الرابع نظام المحالس السرية (الخلايا)	١٦٩
الباب الثاني الفلسفة السياسية عند آخوان الصفا	١٨٧
الفصل الأول الأسس الفلسفية لفكر الآخوان السياسي	١٨٩
المبحث الأول فلسفة الفيض عند آخوان الصفا	١٩٠
المبحث الثاني علم الأعداد والرموز في فلسفة الآخوان	١٩٧
المبحث الثالث التوفيق بين الدين والفلسفة عند الآخوان	٢١١
المبحث الرابع الإنسان المطلق في فلسفة الآخوان	٢٣٢

المبحث الخامس	نظرية المهدي المنتظر عند الاخوان	٢٤٧
المبحث السادس	فكرة النسب الروحاني عند الاخوان	٢٦٢
الفصل الثاني	الاجتماع السياسي عند اخوان الصفا	٢٧٠
المبحث الأول	طبيعة الاجتماع الانساني	٢٧١
المبحث الثاني	طبقات البشر وتصنيف الصنائع	٢٨٢
المبحث الثالث	طبائع الامم وسجاياها	٣٠٦
المبحث الرابع	اعمار الدول وادوارها في فلسفة الاخوان	٣٢٥
المبحث الخامس	مفهوم السياسة عند الاخوان	٣٣٥
المبحث السادس	المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي	٣٥٧
الفصل الثالث	نظرية الامامة عند اخوان الصفا	٣٧٥
المبحث الأول	الانتماء والتشيع	٣٧٦
المبحث الثاني	مفهوم الامامة والخلافة عند اخوان الصفاء	٣٩٧
المبحث الثالث	الحاجة الى الامام في نظرية الاخوان	٤٠٧
المبحث الرابع	تعيين الامام عند اخوان الصفاء	٤٢٥
المبحث الخامس	الشروط الفطرية للامامة	٤٣٧
المبحث السادس	الدولة الدينية عند الاخوان	٤٥٥
قائمة المراجع		٤٦٣
اولا - المراجع الأفرنجية		٤٦٥
ثانيا - المراجع العربية		٤٧١

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٨٤٢ / ١٩٨٢
ISBN ٩٧٧ ١ ١٧

لا من قدره لأجله كذا الحركات التي في جميع الأساطير . وكان المقصود منها إزالة الأسباب التي تؤدي إلى
عناء الناس في مختلف معاناتهم من الجوع والحر والبرد والمرض والظلمة والوحشة والفساد والآفة
التي يفتقر إليها الإنسان في حياته.